A POLGÁRI FILOZÓFIA VÁLSÁGA

LUKÁCS GYÖRGY

A POLGÁRI FILOZÓFIA VÁLSÁGA

II. BŐVÍTETT KIADÁS

HUNGÁRIA 1949.

Felelős kiadó: Bródy András

672.49. Hungária Hírlapnyomda Rt. Budapest, V., Bajcsy-Zsilinszky-út 34.

Felelős: Daka István

Ez a könyv nem adja összefüggő tárgyalását a modern polgári filozófia problematikájának és e problematika szembeállításának a dialektikus materializmus eredményeivel. Alkalmi előadások és cikkek összegyűjtéséről van itt csak szó. Teljesen tisztában vagyok azzal a nagyszámú hiányossággal, amely könyvem e felépítéséből ered. Egyrészt a legtöbb alkalom természete olyan volt, hogy egyetlen felvetett kérdést sem lehetett rendszeresen kifejteni. Mindig be kellett érni azzal, hogy néhány célzásban utaltam vagy a szóban forgó megoldási kísérletek filozófiai problematikájára, vagy pedig a helyes megoldás módszertani útjára. Másrészt kénytelen voltam ugyanazt a kérdést különböző összefüggésekben többször tárgyalni. Bár ilyenkor kísérlettet tettem új szempontokat felvetni, ugyanazt a kérdést más oldalról megvilágítani, mégis ismétlések elkerülhetetlenek voltak. Ezért az olvasó elnézését kell kérnem.

Majdnem minden itt közölt tanulmány bizonyos konkrét alkalomból jött létre, ami aztán tárgyalási módját is meghatározta. Legvilágosabban látható ez *Arisztokratikus és demokratikus világnézet* című tanulmányom, mely 1946 szeptember havában a genfi „Rencontres Internationales" alkalmával tartott előadásom szövegét adja, ama fejtegetéseiben, amelyek az 1941-es szövetségre vonatkoznak szocializmus és demokrácia között a fasizmus ellen, és amelynek megújítását ez előadás sürgeti. Ezek a jelenlegi politikai helyzetben talán elavultnak látszanak. Hiszen minden hír arra mutat, mintha az éles szakadás és kettéválás „Kelet" és „Nyugat", szocializmus és régitípusú polgári demokrácia között folyton erősödnék. Ha ez előadásom szövegét mégis változatlanul leadom, főképpen azért teszem, mert éppen minálunk nem árt kihangsúlyozni, hogy ez a szakadás egyáltalában nem a kommunisták oldaláról kezdődött, hogy éppen a kommunisták oldalán van meg a legnagyobb készség arra, hogy a különböző társadalmi szerkezetű, különböző világnézetek alapján álló szabadságszerető népek a békében éppen úgy együttműködjenek, mint ahogy együtt harcoltak a fasizmus ellen. És a mai politikai helyzet ideológiai előkészítése szempontjából nagyon tanulságos az is, hogy a genfi összejövetelen ez előadás szinte egyedül képviselte az együttműködésnek lehetőségét, míg az állítólag elfogulatlan, állítólag pártok fölött álló polgári tudomány és irodalom képviselői már akkor is világ-

nézetileg igyekeztek megalapozni a világ kettészakadásának gondolatát. Ez az előadás világnézetileg hangsúlyozza a szabadságszerető népek együttműködésének lehetőségét, azonban éppen oly élesen kiemeli e lehetőség megvalósulásának előfeltételeit, természetesen az összejövetel jellegének megfelelően az ideológia területén. De a közös vonás a politikai fejlődéssel itt is megnyilvánul, amennyiben elválaszthatatlan összefüggésben jelenik meg az új demokrácia kifejlődése harcban a régibb formális demokráciával és főképpen harcban a fasizmus, annak maradványai, és e maradványok újjáéledési kísérletei ellen. Azóta igen sok változott, de az előadás ez alapgondolata érvényben maradt. Ezért tartom jogosultnak változatlan formában kiadni.

Ámde, ha a kérdést általános formában tesszük fel. akkor e tanulmányok alkalomszerűségének nemcsak hátrányai, hanem előnyei is vannak: világossá teszik a gondolkodó olvasó számára azt, hogy a legelvontabb filozófiai problémák is szoros összefüggésben állanak a történelem eseményeivel, a társadalom szerkezetének megváltozásával. És ez összefüggésre rámutatni egyik főcélja könyvemnek. Különösen aktuálisnak tartom e szempont kiemelését nálunk Magyarországon. A mi filozófiai fejlődésünk általában a „szakemberek" szűk és zárt körében játszódott le. Ennek mindenekelőtt az a következménye, hogy a filozófia Magyarországon alig jutott szerephez a közéletben, alig játszott szerepet az értelmiség egyéneinek (hogy a tömegekről ne is beszéljünk) életében és fejlődésében. Nem ad lényeges új vonásokat a magyar kultúra fejlődéséhez, még viszonylag közeli területekre, például az irodalomra is alig van befolyása. Ennek a helyzetnek káros következményeit, azt hiszem, felesleges részletesen ecsetelni. Elég ha rámutatunk arra, hogy az értelmiségben így létrejövő teljes hiánya a filozófiai kultúrának, a filozófiai ítélőképességnek egyik motívuma volt annak, hogy a prefasiszta és fasiszta idők dilettáns „világnézete" olyan széles körökben terjedhetett el, szinte minden komoly bírálat és ellenállás nélkül.

De illúzió volna azt hinni. hogy a magyar filozófiának ilyen szűk körre szorítkozása biztosította volna azt, aminek nevében ma minden területen a maradiság és a reakció hívei küzdenek: az úgynevezett szinvonalat. Az a magyar filozófia, amely ilyen körülmények között létrejött, nagyjában és egészében nem volt több, mint a német dekadens polgári filozófiák akadémikus leutánzása. A filozófiai tanulmányok túlnyomó része csak annyit tartalmaz. hogy négy német könyv alapján létrehozott egy ötödiket, stb. Ez a helyzet világosan mutatja, hogy itt szükségszerű kölcsönhatásról van szó: a filozófiai érdeklődés hiánya a magyar közönségben egyszerre oka és következménye ennek a helyzetnek. Eötvös József ideje, amikor a magyar gondolkodás önállóan nyúlt hozzá a kor nagy kérdéseihez, rég elmúlt. Mert az, hogy bizonyos divatos filozófiáknak, például ma az exisztencializmusnak akadnak nálunk is olvasói, e tekintetben nem bizonyít semmit, nem változtat a lényeges helyzeten. Itt kizárólag divatról van szó, s a legnagyobb ritkaság, hogy ilyen divatos irányok ismertetői mélyebben belemennének az illető kérdés filozófiai elemzésébe. (Ez egyebek közt egyik oka annak, hogy e

könyvben kiadom az exisztencializmusról írott tanulmányaimat, amelyek Párizsban francia nyelven megjelenő könyvem számára íródtak.)

E tanulmányoknak egyik főcélja hozzájárulni ahhoz, hogy a filozófia iránt táplált e közönyösség megszűnjön vagy legalább is fellazuljon. Magyarország egész külső és belső szerkezetének megváltozását éljük át; egyikét a legnagyobb fordulatoknak a magyar történelemben. Igen sokan érzik, hogy ebben a helyzetben új tájékozás szükségessége merült fel, mégpedig nemcsak politikailag, gazdaságilag és társadalmilag, hanem világnézetileg is. Ezért válik aktuálisan rendkívül fontossá nemcsak a filozófiai kérdések felvetése és megtárgyalása, hanem főként annak kimutatása, hogy azok — még a legelvontabbak is — hogyan függnek össze a tudomány, a társadalmi és egyéni élet ama nagy kérdéseivel, amelyeket a kor parancsoló erővel felvet, amelyekhez mindenkinek, akarva nem akarva, valamiképpen állást kell foglalnia. Ez összefüggések létezésének és hatályosságának érzése már egy bizonyos fogékonyság lehetőségét hozza magával a világnézeti, a filozófiai kérdések iránt. E tanulmányok egyik főcélja ezeknek az érzéseknek tudatosságig való fejlesztése.

E tanulmányok a dialektikus materializmus alapján állanak. Éppen a dialektikus materializmussal szemben a magyar értelmiségben nagyon összesűrűsödtek az előítéletek. Ez nem csoda, amikor évtizedeken keresztül csak rágalmazó elferdítések formájában hallhattak valamit a dialektikus materializmusról, amikor, az így adott viszonyok természetes következményeként annak a kevés ismertetésnek, amelyet a dialektikus materializmusról Magyarországon nyilvánosságra lehetett hozni, tekintélyes része vulgarizáció volt. Ma igen fontos feladatnak látszik ezek ellen az előítéletek ellen úgy harcolni, hogy egyrészt feltárjuk a dialektikus materializmus valóságos elveit és módszerét, másrészt szakadatlanul szembeállítjuk a régi és új polgári világnézetekkel, megmutatva, hogy ahol ezek megoldhatatlan ellentmondásokba ütköznek, ott a dialektikus materializmus meg tudja mutatni az ellentmondások feloldásának helyes útját.

Ismétlem: teljesen tisztában vagyok e könyv tárgyalási módjának összes hiányosságaival. De egy marxista közéleti ember számára a mai körülmények között csak az a választás adódik: vagy semmit sem kiadni, várva arra az időre, amikor meglesz annak a lehetősége, hogy e kérdéseket teljes rendszeres összefüggésben fejtse ki, vagy pedig a nyilvánosságra hozatalnak az a módja, mely ebben a könyvben történik. A szerző teljes tudatában e tárgyalási mód hiányosságainak az utóbbi megoldás mellett döntött. És ha csak néhány emberben sikerül felébresztenie a filozófiai kérdések iránti fogékonyságot, ha csak néhány helyen sikerül szétporlasztania a dialektikus materializmussal szemben táplált előítéleteket, úgy e könyv elérte célját.

Budapest, 1947 november.

ELŐSZÓ A MÁSODIK KIADÁSHOZ

Az első kiadás megjelenése óta nálunk is, a külföldön is nagy változások mentek végbe. Ha ennek ellenére átdolgozás nélkül adom ki ezt a könyvet, úgy ezt egyrészt azért teszem, mert bizonyos alkalmakból létrejött írásokon nem igen lehet foltozni; vagy úgy kell hagyni őket, ahogy megírásuk társadalmi és politikai körülményei előírták vagy nem kell őket egyáltalában újra kiadni. Másrészt, mert azt hiszem, hogy a bennük foglalt kérdésfeltevések és válaszok lényegükben ma is megállják helyüket, ama hiányosságok ellenére, melyek keletkezésükkel, tárgyalási módjukkal együttjárnak. A második kötet két új tanulmányt tartalmaz. Az egyik az exisztencializmus kritikáját szélesíti ki Heidegger újabb művének taglalásával. A másik az MDP Politikai Akadémiáján tartott előadásomat tartalmazza; ebben világosan kifejezésre jut az idők változása az első kiadás megjelenése óta. Hogy ez a második kiadás olyan hamar vált szükségessé, örvendetes jele az olvasóközönség érdeklődése növekedésének elvontnak látszó filozófiai kérdések iránt.

Budapest, 1949. május.

A dialektika története egyik központi kérdése az emberi gondolkodás történetének. Már a görög gondolkodás kezdetei felvetik a dialektika problémáinak tekintélyes részét. Hegel nem alap nélkül mondja Herakleitoszról, hogy annak töredékeiben az ő dialektikájának úgyszólván összes mozzanatai megvannak. Arisztotelesznél pedig megtalálhatjuk a dialektikus gondolkodás első filozófiai összefogását és rendszerezését. A középkorból az újkorba való átmenet idején Nicolaus Cusanus veti fel újból a dialektika lényeges kérdéseit: az egyszerű szemlélet, a közönséges, a metafizikai gondolkodás átmenetét a dialektikusba, a gondolkodás különböző színvonalainak (értelem, ész) dialektikus ellentéteit és fokozatait, az ellentétek filozófiai feloldásának első megfogalmazását, az ellentmondások egységének elvét (coincidentia oppositorum). Ezen az alapon indul a dialektia a XVI-tól a XVIII. század nagy gondolkodóinál, Giordano Brunónál, Spinozánál, Leibniznél, stb. Vico pedig lerakja a történelem dialektikus felfogásának első alapjait.

Ide jutott a filozófia többezeréves fejlődése. Mennyiben jelent újat hozzá képest az, amit modern dialektikának nevezünk?

1.

Dialektikus problémák a klasszikus német filozófiában.

Mint a mult század minden ideológiai kérdésében itt is a francia forradalom, illetve annak közvetlen előkészítő szakasza a nagy vízválasztó. Engels helyesen emeli ki, hogy a francia forradalom győzelme a felvilágosodás gondolatvilágának válságát hozza magával: a felvilágosodás nagy társadalmi követelése, az ész birodalmának megalapítása megvalósult a francia forradalom győzelmével, azonban éppen e győzelem következtében vált nyilvánvalóvá lényegének ellentmondásos jellege: az ész birodalma a burzsoázia birodalmának bizonyult. És alig néhány évtizeddel később, a francia forradalom társadalomátalakító következményeivel együtt az Angliában e forradalommal párhuzamosan győzelmes ipari forradalom napvilágra hozza a tőkés termelési rendszer belső ellent-

mondásosságait. A világtörténetben először rázkódtatják meg a társadalmat a modern termelési válságok, azok a válságok, amelyeknek dialektikus jellegét Marx ama meghatározása fejezi ki a legvilágosabban, hogy éppen a válságban — és csak a válságban — válik nyilvánvalóvá a tőkés termelés egysége. Ennek a világtörténeti folyamatnak gondolati tükröződése — persze a folyamat különböző szakaszaiban — a klasszikus német filozófia; ennek a folyamatnak alapvető ellentmondásosságát igyekszik gondolati formában kifejezésre juttatni.

Természetesen itt is mint mindenütt az elválasztó határokat nem szabad mereven felfogni. Az a gondolati válság, amelynek legmagasabbrendű filozófiai kifejezése a Kanttól Hegelig terjedő fejlődés már régebben kifejezést kap a francia felvilágosodás csúcspontjaiban, Diderot-nál és Rousseaunál, a német felvilágosodás történelem-dialektikai gondolatmeneteiben, Hamannál és Herdernél. Ennek a fejlődésnek legfontosabb és legközvetlenebb megindítója kétségkívül a fent jelzett gazdasági és politikai átalakulás. De hiba volna eltekinteni attól, hogy a természettudományok napjainkban csúcspontját elért válságának első kezdeteit szintén ebben a korszakban találjuk meg: a természeti jelenségek mechanikus felfogása, mely Newtonnál aratta legnagyobb diadalait, éppen a természettudományok fejlődése következtében elkezdi problematikus oldalait is nyilvánvalóvá tenni; a természet dialektikus felfogásának szükségszerűsége előtérbe kezd nyomulni a kémia tudománnyá válása, a biológia fejlődése, a fejlődéselmélet első felmerülése, stb. következtében.

Mindezek a kérdések nemcsak új elemekkel gazdagítják a dialektikát, nemcsak előtérbe tolják a mechanikus, a metafizikai gondolkodással szemben, hanem — és ez egyike a legfontosabb új mozzanatoknak a dialektika történetében — tudatosan a filozófiai gondolkodás középpontjába állítják a dialektikát.

Ebből a helyzetből egész sora az új filozófiai problémáknak következik. Mindenekelőtt előtérbe nyomul, még pedig fokozódó mértékben, a dialektikus módszer kizárólagosságának kérdése. Tehát most már nem arról van szó többé, hogy bizonyos dialektikus kérdések filozófiai tárgyalás alá kerüljenek a normális, nem-dialektikus logikai és ismeretelméleti problémák mellett; a filozófia fejlődésiránya arrafelé megy, hogy a dialektikus módszer uralomra jusson a filozófia egész területén. Ennek a tendenciának világnézeti háttere abban keresendő, hogy mindinkább előtérbe kerül annak felismerése, hogy a dialektika nemcsak gondolkodási módszer, hanem a valóság egészének mozgási törvényeit fejezi ki. Ámde ha a filozófia eljut a dialektika valóságos, objektív mivoltának felismeréséhez, ez minőségi változást idéz elő a filozófia egész felépítésében és szerkezetében. Ezáltal ugyanis mindjobban az a felfogás válik uralkodóvá, mely a természetet és a történelmet mint egységes történelmi jellegű folyamatot igyekszik megérteni. Szemben a renaissance óta létrejött nagy filozófiai rendszerek amaz alapvető sajátosságával, hogy a döntő filozófiai kategóriák időfelettiek, történelemfelettiek, örök jellegűek, az a törekvés indul meg, hogy a történelmiséget belevigyék a filozófia legáltalánosabb kategóriáiba is. Ami Viconál és Herdernél az össz-

filozófiai fejlődés mellékhajtása volt, az most fokozatosan átalakul a filozófia központi kérdésévé. Az új dialektika eddig legjellemzőbb ismérve történelmiség és dialektika ilyen szoros egybefonódása.

Ezek a tendenciák jellemzik a klasszikus német filozófia fejlődését, ha ezt a maga egészében tekintjük, ha — ellentétben a modern polgári filozófiatörténetekkel — legfelső elért színvonalából, a hegeli filozófiából igyekszünk megérteni, s Hegel elődeinél azokat a vonásokat tekintjük történelmileg lényegeseknek, amelyek az új dialektika eme kibontakozásában komoly szerepet játszanak. Ez felel meg a történelem, tehát a filozófiatörténet marxista felfogásának, amennyiben, Marx szavai szerint, az ember anatómiája a kulcsa a majom anatómiája megismerésének, ellentétben a polgári felfogással, amely ahelyett, hogy például Kantban a kifejlett dialektika felé irányuló, persze következetlen tendenciákat kutatná, Hegelt igyekszik a filozófiai kérdésfeltevések primitívebb kanti színvonalára leszállítani.

Ha most már a kanti filozófiát illetőleg helyes történelmi álláspontra akarunk jutni, úgy kell őt tekintenünk, mint aki a filozófia, s legkivált a logika és az ismeretelmélet terén megtette az első lépéseket a modern dialektika irányában. De — ismét ellentétben a polgári filozófiatörténettel és az annak befolyása alatt álló reformista felfogással — Kantban nem szabad valamely filozófiai irány betetőzését, sem pedig valamely korszakalkotó filozófiai újítás megteremtőjét látni, hanem éppen ellenkezőleg az első, bizonytalan és tapogatódzó lépéseket a modern dialektika irányában.

Kant a logika és az ismeretelmélet kérdéseiből indul ki. Szerinte a logika Arisztotelesz óta nem tett lépést hátra, de előre sem. (Kant még az arisztoteleszi logikában nem ismeri el, mint később Hegel, a dialektikus elemeket; Arisztoteleszben ő is, mint a középkor óta általában szokták, a formális logika megalapítóját tiszteli.) Kant logikája szintén lényegében nem megy túl a formális logikán. Ámde Kant ismeretelméletében a formális logika mellett egy másik logikának, az ő szavai szerint, a transzcendentális logikának alapjait igyekszik lerakni. A transzcendentális logika módszertani döntő kérdése: a tárgy megragadásának, a tárgyiasság szerkezetének, törvényszerűségének kérdése. Ezzel a kérdésfeltevéssel Kant megteszi az első lépést a dialektikus logika felé, azonban csak az első, igen habozó és következetlen lépést. Mert a transzcendentális logika Kantnál csak a tárgyiasság legelvontabb formai oldalainak logikája; ennyiben kiegészítése a formális logikának, ennyiben kanti megfogalmazásában nem alkalmas arra, hogy az egész filozófia egyetemességét magába foglalja.

A kanti kérdésfeltevés emez ingadozó, kétfelé mutató jellege nem véletlen, hanem a legszorosabb összefüggésben áll a kanti ismeretelmélettel: a magánvaló megismerhetetlenségével. Lenin kitűnően kimutatta, hogyan ingadozik a kanti ismeretelmélet materializmus (a magánvaló objektív, a tudattól független létének elismerése) és idealizmus (a magánvaló megismerhetetlensége) között. Itt, ahol a dialektika fejlődéstörténetét vázoljuk, láthatjuk ez ismeretelméleti ingadozás következményeit

a dialektikus módszer számára. Kant megteszi az első lépést a dialektika felé, amennyiben a transzcendentális logikában felveti tartalom és forma dialektikus összefüggésének kérdését. De csak az első lépést, mert azáltal, hogy Kantnál minden tartalom végső fokon a magánvalónak érzéklésünkre való hatásából származik, a magánvaló pedig, ugyancsak Kant szerint, megismerhetetlen, a transzcendentális logika számára nem létezhetik következetes módszer tartalom és forma konkrét dialektikájának igazi felfedésére.

A tartalom ilyen módon nem fér bele a kanti dialektikába. Helyesebben: tudatosan és közvetlenül nem jut neki hely és szerep benne, csupán rejtve, tudattalanul, úgyszólván a föld alól befolyásolja a formák dialektikus mozgását. A felszín szerint a formák öntevékenységéről, ez öntevékenységből származó mozgásról van szó. Itt is megnyilvánul a kanti filozófia Lenin-jelezte belső ellentmondásossága: a transzcendentális megismerésnek tulajdonképpen az igazi objektivitás gondolati ábrázolására kellene törekednie, a magánvaló elvi megismerhetetlensége azonban szubjektivitássá torzítja e filozófia alapvető magatartását és ezzel összes kategóriáit.

Módszertanilag ez a transzcendentális logikán belül azt az alapvető és Kant számára feloldhatatlan ellentmondást jelenti, hogy a transzcendentális logika formáit éppen az különbözteti meg a formális logika kategóriáitól, hogy lényegükben tartalmakat átfogó és meghatározó formák. Ezért értelmet és létjogosultságot számukra csakis objektivitásuk, az alanyon kívülálló, tőle függetlenül létező világra való érvényességük biztosíthatna. A kanti ismeretelmélet elzárja ezt az egyedül lehetséges utat saját legfontosabb filozófiai kategóriái elől. A transzcendentális logika formái így Kantnál nem valóságos, objektív tartalmak meghatározói, nem az objektív tartalmak és formái objektív dialektikájának termékei, hanem pusztán képzetek szintézisei. A kanti logika ilyen módon szakadatlanul ingadozik a dialektikus logika és egy konstruált (transzcendentális) pszichológia között; hol a tárgyi összefüggések gondolati szerkezete felé irányul, hol gondolati magatartások formális leírását adja. (Nem véletlen, hogy napjainkban az exisztencializmus megalapítója, Heidegger Kant ilyen tendenciáinál kereshet támaszt.)

Ebből a kétértelmű filozófiai alapmagatartásból messzemenő következmények adódnak az egész kategóriatan részére. A formális logikában lehetséges a kategóriák összefüggését formális ismérvek alapján rendszerezni. A dialektikus logikában a tartalom öntevékeny mozgása határozza meg a kategóriák rendszeres összefüggését, egymásból következését, egymásba átmenését. A kanti transzcendentális logika ez utóbbi irányba törekszik, a tartalom végső megismerhetetlensége következtében azonban lehetetlen számára felismerni a kategóriák objektív és dinamikus összefüggését. Ezért Kant kénytelen tisztán empirikus alapokon megteremteni a maga kategória-tábláit, a kategóriákat egyszerűen leírni, úgy ahogy azok a tudományos tapasztalat számára közvetlenül adva vannak. Csoportosításuknak a legjobb esetben formai elvei lehetnek.

Amennyiben most már az emberi megismerés kategóriáit a tudattól

független objektív valóságra akarnók alkalmazni, úgy Kant szerint feloldhatatlan ellentétek, antinómiák következnének belőlük. Kant például kimutatni igyekszik, hogy az univerzum véges, illetve végtelen volta szükségképpen ilyen antinómiákhoz vezet; az emberi ész kategóriái számára, azok segítségével ugyanolyan érvekkel igazolható a világ véges mint végtelen volta. Kant itt is eljut a dialektikus gondolkodás küszöbéig. Mert még ez az antinómia is közelebb áll a dialektikus gondolkodáshoz, mint a megelőző bölcselet dogmatizmusa, mely, hogy a fenti példát ismételjük, az univerzumot vagy végesnek, vagy végtelennek fogta fel, Kant eljutott odáig, hogy az ellentmondásosságban a filozófia egyik alaptényét, alapvető adottságát ismerte fel. De csak az első lépést tette meg a dialektika felé. Egyrészt, mert csak az ellentmondás kimondásáig, az antinómiáig jutott el és nem tudott tovább menni az ellentmondás dialektikus feloldása felé. Másrészt, mert itt is, mint mindenütt a kanti filozófiában, az igazi objektivitás nincs elérve; a Kant leírta ellentmondás csak az emberi gondolkodás és az objektív valóság közötti viszonylatban jön létre, végső fokon az emberi gondolkodás szubjektív kategóriáinak belső ellentmondása, nem pedig az objektív valóság objektív lényegének, valóságos mozgásának megnyilvánulása. Tehát nem az objektív valóság lényegének, hanem a (Kant szerint megismerhetetlen) objektív valóság és az éppen ezért pusztán szubjektív kategóriák összeütközésének megjelenési formája.

Valóság és megismerés ilyen ismeretelméleti felfogása ott is rányomja a maga bélyegét a kanti dialektikára, ahol a rendszer értelmében a valóság tényleges megragadásáról kellene hogy szó legyen: a cselekvésről szóló tanításban, a morálban. Tudvalévő, hogy Kant szerint ez az egyedüli pont, ahol az ember magatartása nem szorul bele a puszta jelenségvilágba, hanem a magánvaló világgal közvetlen érintkezik, illetőleg azonosul vele, amennyiben az igazi morális magatartásban, a lelkiismeret színvonalára való felemelkedésben a cselekvő Én mint magánvaló valóság nyilatkozik meg. A kanti rendszer következtében a magánvalónak emez egyetlen megnyilvánulása azonban tisztán szubjektív jelleget ölt. Amennyiben Kant kísérletet tesz itt valamifajta objektivitás elérésére, amennyiben a kategorikus imperatívuszból tartalmakat átfogó törvényt igyekszik formálni, gondolkodása ismét visszavezet a formális logikába. Mert szerinte csakis a kategorikus imperatívusz ellentmondásnélkülisége az ismérve és mértéke annak, hogy ez az általánosodás, a szubjektív erkölcsi magatartás emez objektiválódása csakugyan bekövetkezett-e.

A magánvaló elméleti megismerhetetlensége mint módszer tehát meghiúsítja mindazokat a kísérleteket, amelyeket Kant abban az irányban tett, hogy a formális logika mellé (vagy fölé) a tárgyiasság mivoltát, szerkezetét, mozgását és törvényszerűségeit megvilágító, tehát dialektikus logikát helyezzen.

A filozófia új problémáinak kanti megoldása olyan nyilvánvalóan mutatta a kérdésfeltevések és válaszok belső ellentmondásait, hogy közvetlenül Kant nagy műveinek megjelenése után tanítványai körében is

heves viták törtek ki, amelyekben ez ellentmondások feloldását keresték. Mivel a magánvaló létezésének és egyúttal megismerhetetlenségének tételezése volt a legszembeszökőbb ilyen ellentmondás, a vita főkép e körül forgott; s mivel az akkori Németországban nem létezett materialista filozófia, mely a magánvaló megismerhetőségének vonalán kereste volna a megoldást, természetszerűleg a Kanton túlmenni akaró kísérletek legtöbbje visszafelé irányította a filozófia fejlődését, a Berkeley-Hume-típusú agnosztikus ismeretelméleti megoldások felé. Ezzel a legtöbb esetben elsikkadtak azok a nekiindulások, amelyekben Kant, mint láttuk, az első lépéseket tette meg egy dialektikus logika irányában.

Látszólag ide vezetnek Kant legnagyobb tanítványának, Fichtének kísérletei is. Amennyiben Fichte, radikálisabban mint az összes többi Kant-követő, teljesen kiküszöböli a magánvaló fogalmát a filozófiából, amennyiben a filozófia tárgyát kizárólag mint a szubjektív megismerő és cselekvő magatartás elemzését határozza meg, a Berkeley-féle, szolipszisztikus ismeretelmélet irányába kanyarodik.

Ámde Berkeley és Fichte között filozófiai összkoncepciójukban alapvető különbségek is vannak, bármennyire a szolipszizmus irányába mutat az alapmagatartás tiszta szubjektivizmusa, a tudattól függetlenül létező objektív külvilág teljes tagadása. A különbség az, hogy Berkeley őszintén és nyiltan szolipszista ismeretelméletet hirdet, Fichténél ellenben a megismerés alanya misztifikálva van. Ez az alany, az Én (Ich) Fichténél t. i. nem az egyes ember megismerő alanyát akarja jelenteni, még csak nem is az általános elvet, amely minden egyes megismerő alany tevékenységében megnyilvánul (mint Kantnál a „tudat általában"-felfogásában), hanem ez az Én mint általános világprincipium van elgondolva, helyesebben misztifikálva: ez az Én tételezi a világot, a Nem-Én-t (Nicht-Ich) és aztán az Én és Nem-Én dialektikus kölcsönhatásából származnék a mi egész megismert világunk, benne az egyénnek megismerő magatartása.

Ennek a misztifikáló fordulatnak igen nagy jelentősége van a XIX. század egész filozófiai fejlődésére. Itt most nem beszélünk arról, mekkora szerepe volt a fichtei filozófiának abban, hogy a kantianizmus megújítása a XIX. század második felében a magánvalót mint eleve ismeretelméletileg tudománytalan fogalmat kizárta a filozófiai rendszerekből. A maga korában azonban ez a misztifikáció fordulatot jelentett a modern dialektika történetében. A fichtei Én, a Nem-Én-nel való dialektikus kölcsönhatásában, egyszerre tételezett azonosságában és különbözőségében ugyanis az első megjelenési formája annak az ismeretelméleti megoldásnak, amellyel a klasszikus német filozófia a modern idealista dialektikát megteremtette. Világos, hogyha a külvilágot megismerhetetlennek fogjuk fel, átfogó dialektikus rendszer elképzelhetetlen. A magánvaló létezésének és megismerhetőségének feltételezése következetesen végiggondolva materializmushoz vezetne. Az identikus szubjektum-objektum tana misztifikált útja volt annak, hogy megismerhető külvilág szerepeljen a dialektikus gondolkodásban, anélkül, hogy azt — materialista módon — a tudattól függetlenül létezőnek kelljen felfogni. Az

identikus szubjektum-objektum felfogása ugyanis a külvilágot egyben megismerhetőnek és egyben az egyéni, az emberi tudattól függetlennek tételezi, ugyanakkor azonban a világ egészét, mint ennek a szubjektum-objektumnak termékét, vagyis mint szellemi, nem anyagi jellegűt. Az objektivitás, a világ dialektikus felfogása ilyenfajta megmentésének tehát az a misztifikáció az ára, hogy egy ilyen világot teremtő szubjektumot kell tételezni és a világelgondolás, a filozófiai módszer középpontjába helyezni.

A fichtei Én ennek az identikus szubjektum-objektumnak első, szubjektív változata. Ennyiben Fichte következetesebb nagy követőinél, amennyiben a szubjektivitás ilyetén misztifikációját legalább szubjektív elvnek képzeli el. Ennek azonban az a következménye, hogy filozófiájában mégis kiütköznek a szubjektív idealizmus összes belső ellentmondásai, hogy számára lehetetlenné válik a természet dialektikus elképzelése és dialektikus kategóriákban való kifejezése; hogy történelem- és társadalomfilozófiája megfelelően szubjektivizálódik, amennyiben itt a szubjektív elvnek és az azt gondolatilag kifejező morálnak aránytalanul döntő, az objektív kategóriákat elhomályosító és háttérbe szorító szerep jut.

Fichte jelentősége a dialektika fejlődésében ilymódon átmeneti jellegű. Tartós hatása annyiban van, amennyiben az ő módszertani kiindulási pontjáról lehetségessé vált a kategóriák módszeres és rendszeres egymásból való levezetése a kanti empirisztikus egymásmelletiség, egyszerű leírás helyett. A filozófia, a dialektika fejlődésében ez az átmeneti jelleg abban domborodik ki, hogy az azonos szubjektum-objektum tételezése óriási benyomást tesz a kanti filozófián túlemelkedni akaró gondolkodókra, akik úgy látják, hogy itt végre megtalálták azt a kulcsot, amely felnyitja az igazi dialektika felé vezető ajtót. A dialektika továbbfejlődése azonban csakhamar túlmutat Fichtén, amennyiben követői tovább mennek az azonos szubjektum-objektum misztifikálásában, amennyiben arra törekszenek, hogy azt az objektivitás elvévé alakítsák át.

Ez átalakítási törekvések közül a dialektika története részére a legnagyobb jelentősége Schellingnek volt. Eredetileg mint Fichte tanítványa indult, azonban filozófiai érdeklődése legfőképpen a természettudományok kezdődő válságára irányult, amely válság azt a törekvést ébresztette fel benne, hogy a természeti kategóriák szerkezetét és egymásból következését dialektikus úton vezesse le. A fiatal Schelling ilyen törekvései időnként — persze inkább hangulatilag — még a filozófiai materializmus közelébe is sodorják, mert Fichtével való filozófiai küzdelmében, részben a goethei természetfilozófia hatása alatt, tiltakozás támad fel benne az ellen, hogy a természetet, mint a tudat termékét, mint a tudat birodalmának egy kis tartományát fogja fel, ahogy az a fichtei filozófiában volt.

De az ilyen materialista hangulatok ellenére a schellingi filozófia főiránya az objektív idealisztikus dialektika kiépítése irányában halad. Ennélfogva az ő alapfelfogásában a természet függetlensége az emberi tudattól abban nyilvánul meg, hogy a természet lényegében ugyanaz

mint a szellem, csak a természet a szellem fejlődésének, önmagát megtalálásának öntudatlansági fokát jelenti, míg az emberi világban a szellem már mint öntudat jelenik meg. A filozófia, a dialektika feladata tehát Schelling szerint annak a folyamatnak a filozófiai megragadása, amely az objektív szellemnek ezt az öntudatra ébredését, ezt a magára találását ábrázolja. A fiatal Schelling egyszer szellemesen Odysszeusz hazatérésével hosszú kalandok és bolyongások után hasonlítja össze a szellem dialektikus útját.

A fiatal Schellingnek ezt a kísérletét, a természetet mint objektív dialektikus folyamatot megragadni, nevezte Marx Schelling „őszinte ifjúkori elgondolásának". Ebből a felfogásból az a döntő fordulat következett a modern dialektika fejlődésében, hogy most már a valóság objektív ellentmondásossága vált a filozófiai gondolkodás központi kérdésévé. Tudjuk Kantnál még csak gondolkodás és valóság összeütközéséből jöttek létre dialektikus, de feloldhatatlan ellentmondások. Fichténél az ellentmondások feloldódnak ugyan egy dialektikus folyamatban, de ez a folyamat lényegében szubjektív jellegű: az Én kifejlődésének, kibontakozásának, konkretizálódásának folyamata. Schellingnél ellenben már arról van szó, hogy a — persze idealisztikusan misztifikált — objektív valóság történelmi fejlődése a természet fejlődésén keresztül a társadalomig, az emberig, a filozófiáig hozza létre az ellentmondásosság kategóriáit, mint az objektív valóság belső mozgásának, önálló történetének mozgató erőit. Így az objektív ellentmondás és annak dialektikus feloldása azért válik a filozófia központi kérdésévé, mert, Schelling szerint, ez a szerkezete magának az objektív valóságnak.

A megismerés ebben a filozófiában tehát semmi egyéb, mint az objektíve létező, az objektív valóság lényegét kitevő dialektikus folyamat gondolati reprodukciója; ugyanez áll Schelling szerint a művészetre is. Ebből ismeretelméletileg a visszatükröződés elve kellene hogy következzék. És a fiatal Schelling materialista hangulataiban ez a gondolat itt-ott fel is merül. Fővonalában természetesen az objektív idealisztikus alapfelfogás idealista ismeretelméletet is követel meg. Nem véletlen tehát, hogy a fiatal Schelling ismeretelméletében — éles ellentétben Kanttal és Fichtevel — mindjobban közeledik a platói visszaemlékezés tanához, a valóság lényegét kitevő eszméknek a tudatban való gondolati visszatükröződéséhez. Ahogy az ó-korban ez egyik nevezetes formája volt az objektív idealizmus kialakulásának, úgy nem véletlenül vált a modern objektív dialektika első megjelenési formájának ismeretelméletévé.

Ez a felfogás azonban mély belső ellentmondást tartalmaz. Mert Platónál minden dialektikus kísérlete ellenére az eszmék világa szükségképpen statikus volt: örökkévaló jellegű, időtlenül túlemelkedő minden a valóságban, az időben lejátszódó folyamaton. Amikor Schelling az objektív idealizmus ellentmondásai következtében arra kényszerül, hogy ezt az ismeretelméletet, ha modernizálva is, felújítsa, szükségképpen végső elveiben statikus állapotba oldja fel azt a történelmi folyamatszerűséget, amelyet objektív dialektikájában megragadni igyekezett. A kategóriák egymásból következése, egymásba átmenése és ezzel az egész világ-

kép folyamatszerűsége látszattá halványodik. Folyamatról van ugyan szakadatlanul szó, de ami elénk tárul, inkább egy múzeum egymásmellettiségét, mint a folyamat mozzanatainak egymásból következőségét mutatja. A schellingi filozófia eme statikus jellegét még fokozza az is, hogy ő sem képes túlmenni az ellentétek egységének, Cusanus óta uralkodó elvén. Ennélfogva nála is minden ellentmondáscsoport gondolati feloldásánál, dialektikus szintézisénél nyugvópontra jut a dialektikus folyamat. A továbbmenést Schelling csak mesterkélt, gyakran formális analógiajátékokba, gyakran miszticizmusba vesző konstrukciók segítségével tudja érzékeltetni.

Ez az ellentmondás végigvonul a schellingi dialektika egész szerkezetén. Schelling felismeri ugyan az ellentmondások tételezésének és feloldásának objektivitását, objektív folyamatszerűségét, de nem képes ebből a kiindulásból az összes következtetéseket levonni. Az ellentmondás nála objektív elv, a valóság szerkezete. Az ellentmondások feloldása azonban miszticizmusba vész. Mert az ellentétek egysége, az ellentétek egységben való feloldása nála már nem ragadható meg az értelem és az ész normális tevékenységével. Az ellentétek egysége nála csak mint az intuíció (intellektuelle Anschauung) tárgya szerepelhet. Ezzel objektíve az irracionalitás irányába tolódik el a schellingi objektíve dialektikus világelképzelés. Szubjektíve pedig arisztokratikus ismeretelmélet jön létre, amennyiben az intuíció, az intellektuális szemlélet csak kevés beavatott, csak néhány zseni előjoga. A normális emberi értelem és ész képtelen a valóság lényegét megragadni. A természet objektív dialektikájának első feltárási kísérlete ilymódon misztikusan irracionális ködbe vész, ott, ahol igazán meg kellene valósulnia.

2.

Hegel módszere és rendszere.

Eddig jutott a dialektika fejlődése, amikor Hegel a nyilvánosság elé lép. A polgári filozófiatörténetek helytelenül tüntetik fel a helyzetet úgy, mintha Hegel Schelling követője és művének továbbfejlesztője lett volna. Ennek a látszatnak az az oka, hogy Hegel lassabban fejlődött Schellingnél és akkor lépett a nyilvánosság elé, amikor Fichte és Schelling között kitört a harc akörül, hogy a szubjektív vagy az objektív idealizmus legyen-e a német filozófia vezető iránya. Egész beállításánál, egész addigi fejlődésénél fogva Hegel ebben a harcban Schellinget támogatta, s mivel ezek a nagyobbára polemikus írásai voltak azok, amelyekkel először lépett a nyilvánosság elé, adódott a polgári filozófiatörténet számára a fent jelzett hamis kép.

A valóságban a hegeli dialektika lényegében függetlenül jött létre Schellingtől. A fiatal Hegel a francia forradalom híve volt és e forradalomtól remélt olyan társadalmi megújhodást, amelyben újra feléled az antikvitás szabad közélete, a szabad emberek szabad társadalma, amely

megsemmisíti az embert lealacsonyító mindazon intézményeket és világ nézeteket, amelyek az ókori szabadság elvesztése és a kereszténység világuralma óta az emberiség történetét meghatározták. Thermidor után fordulat áll be Hegel filozófiájában. Kénytelen belátni ez utopikus ideál meghiusulását és keresni a modern polgári társadalom igazi mozgató erőit, miután addig utopikus ideáljai következtében globálisan elutasító álláspontot foglalt el velük szemben. Ebben a kérdésben — és ez az igazán eredeti Hegel fejlődésében — a kulcsot számára az angol klasszikus nemzetgazdaságtan és az angol ipari forradalom tanulmányozása adta meg. Ennek segítségével ismerte fel e fejlődés haladó voltát, azonban mint olyan haladást, amelynek motorja a belső ellentmondásosság. S ez a belátás vezette őt oda, hogy e módszer segítségével átértékelje egész addigi történelemfelfogását, megteremtsen egy e fejlődés megértése számára alkalmas filozófiai módszert: a modern dialektikát.

Természetes, hogy ilyen felfogás mellett filozófiai szövetség jöhetett létre Schelling és Hegel között, annak ellenére, hogy, bár egyetértettek az objektív idealista dialektika fölényében a fichtei szubjektivizmus felett, a dialektika számos alapvető kérdésében nézeteik már akkor is messzemenően eltértek. Ezért jött létre néhány évi együttműködés után az utak éles elválása.

A Schelling és Hegel között fennálló módszertani eltéréseknek már külsőleg is megvan a világosan látható alapja a két gondolkodó kiindulási pontjában és érdeklődése körében: Schelling filozófiájának középpontjában a természet dialektikája áll, míg Hegelt inkább a történelem, a társadalom, az erkölcs belső ellentmondásai érdeklik. Ilyen módon a schellingi filozófia gondolati kifejezése az akkori természettudományok kezdődő, a dialektika felé utaló válságának, míg Hegelben az a társadalmi válság kap gondolati, dialektikus kifejezést, mely a francia forradalom és az angol ipari forradalom következtében egész Nyugat-Európában megnyilvánult. Világos tehát, hogy a hegeli filozófia objektíve dialektikus alapjai fejlettebbek. Ez a válság az egész társadalom életében rendkívül élesen nyilvánult meg és a társadalmi fejlődésnek benne napfényre jövő belső ellentmondásossága a különböző országokban a legkülönbözőbb gondolati kifejezést nyerte el. Hegel világtörténeti jelentősége a dialektika történetében „csak" annyi, hogy egyrészt ő volt az első, aki ezt az ellentmondásosságot, mint az új társadalmi helyzet központi kérdését felismerte, másrészt ő volt az egyetlen, aki ennek a felismerésnek összes következményeit levonta a filozófia módszere, a modern dialektika kiépítése számára.

Ezzel ellentétben a természettudományok válsága abban az időben még csak kibontakozásának kezdetén állt. Itt objektíve sokkal lassúbb fejlődésről van szó, annak ellenére, hogy Schelling kortársai közül már Goethe, Lamarck és Geoffroy de Saint Hilaire felvetik a fejlődés gondolatát. A természet felfogásának konkrét dialektikus problémái azonban csak a század közepén, Darwin fellépése után, vetődnek fel és a századvégén konkretizálódnak a modern fizika válságában. Ezért volt lehetséges, hogy később maga Hegel is magasabb formáját érte el a természet

dialektikus felfogásának, mint a fiatal Schelling, de a természet dialektikus megragadásának módszere csak száz évvel később válhatott tudatossá Engelsnél és Leninnél.

Ismételjük: a valóság dialektikus jellegének ama társadalmi megnyilvánulása, mely alapul szolgált a hegeli filozófia dialektikus fordulata számára, objektíve fejlettebb volt a korabeli természettudomány dialektika felé irányuló fejlődésénél. Ez az új felfogás a francia forradalomtól egészen a júliusi forradalomig terjedő korszakban az európai szellemi élet legkülönbözőbb területein a legkülönbözőbb formák közt nyilvánul meg, és pedig nemzetközi méretekben. Itt csak a legfontosabb áramlatokról lehet rövid utalásokban beszélni.

Az új valóság egyik első terméke a Walter Scott-féle történelmi regény létrejötte, mely főleg Anglia történetét mint különböző nemzetek (szászok és normannok) és azokon belül mint különböző osztályok harcát ábrázolja, mely a történelmi folyamat ellentmondásos egységét, e folyamatot mint válságok sorozatát tárja elénk és amellett rámutat e társadalmi fejlődés kiindulási pontjaira is: az őskommunista törzsszerkezet fokozatos, válságos felbomlására. Walter Scott történelemfelfogása egyik kiváltó alkalma volt a restauráció korabeli francia történeti iskola kifejlődésének, amely először állította az osztályharcot tudatosan a történelemfelfogás homlokterébe, amely a jelen Franciaországát, mint a középkori osztályharcok eredőjét és eredményét fogta fel.

Ebbe a sorba tartozik az angol klasszikus ökonómia válsága. A klasszikus ökonómia, mint a tőkés termelési rend törvényszerűségeinek legmagasabbrendű gondolati tisztázása, Ricardóban éri el csúcspontját, fogalmi meghatározásainak igazi teljességét. Objektíve, bár maga Ricardo ennek módszertanilag nem volt tudatában, a tőkés termelési rend emez, a polgári gondolkodás számára elérhető legmagasabbrendű fogalmi kifejezése napfényre hozta e gazdasági rendszer összes ellentmondásait. Ricardo nagysága abban áll, hogy szigorúan a valósághoz tartja magát és minden összefüggést végiggondolni igyekszik, tekintet nélkül arra, hogy annak gondolati következményei felrobbantják-e a maga-teremtette rendszert; Ricardo, mint Marx mondja, az igazságot az ellentmondások tárgyalásának közepén kutatja fel. Ámde bármennyire nem voltak se maga Ricardo, sem tudományosan becsületes követői tisztában a tőkés termelési rend alapvető dialektikus ellentmondásaival, ezek az ellentmondások a nemzetgazdaságtan módszertanában tudattalanul is napfényre jutottak. Még Ricardo életében történik, hogy Sismondi elsőnek megfogalmazza a gazdasági válság szükségszerűségét a tőkés termelési rendben, persze romantikus, a mult felé visszanéző célzattal. És Ricardo halála után teljes mértékben kibontakozik a klasszikus angol közgazdaságtan válsága, amelyben a becsületes gondolkodók, persze filozófiai tudatosság nélkül, a tőkés termelés ellentmondásainak gazdasági felismeréséből helyenként egészen a szocialista perspektíva megfogalmazásáig jutnak el.

A tőkés termelési rend ellentmondásainak nyilvánvalóvá válása a gazdasági alapja az e korszakban létrejövő nagy utopista szocialista rendszereknek is. E rendszerek fejlettebbjeiben, legkivált Fouriernél, nyil-

ványlóvá válik a kapitalista termelési rend történelmi jellege, az, hogy nem az emberi fejlődés csúcspontja, ahogy azt a klasszikus angol ökonómia hitte, hanem e fejlődés tranzitórikus mozzanata, átmeneti szakasz ellentmondásainak valóságos feloldása, a szocializmus felé. Tudjuk: az utopista szocializmus nem volt még abban a társadalmi helyzetben, hogy az ellentmondások konkrét és valóságos feloldásának útját gondolatba foglalni tudta volna; ez csak akkor vált lehetségessé, amikor a szocialista gondolat és a forradalmi munkásmozgalom elméletileg és gyakorlatilag egybeforrtak, tehát a marxizmus létrejöttekor. Azonban ennek a korlátnak ellenére az utopista szocialisták — legelsősorban Fourier — széles, átfogó és mélyreható képet adtak a kapitalista társadalom összes belső ellentmondásairól, még pedig nemcsak a szoros értelemben vett gazdaság területén, hanem az emberi élet minden megnyilvánulásában is. Mindezzel az utopista szocializmusban létrejön az emberiség történetének egységes, dialektikus felfogása.

Végül, ez ellentmondások dialektikája költői kifejezést nyer e korszak nagy realistáinak műveiben. Már Goethe és Schiller költészetét is úgy kell felfogni, mint ez ellentmondások költői kifejezésének első kísérletét. Még világosabban nyilvánu' meg ez a tendencia, ha fantasztikus formában is, E. Th. A. Hoffmannál. Betetőzését kapja Balzac *Emberi Komédiájá*-ban. Itt a kapitalista társadalom összes ellentmondásai, melyeket Fourier mint gondolkodó szellemesen és éleselméjűen ír le, emberi sorsok belső ellentmondásainak hatalmas rendszereként jelentkeznek.

Ebbe a világösszefüggésbe tartozik bele a Hegel dialektikus filozófiája; ennek a világválságnak legmagasabbrendű filozófiai kifejezése a hegeli dialektika.

Csakis ebben az összefüggésben érthető meg az, amit Hegel a dialektika fejlődéstörténete szempontjából jelent. Itt természetesen csak néhány legfontosabb vonásra utalhatunk. Hegel annyiban egyetért Schellinggel, amennyiben a dialektika objektív és egyetemleges jellegét tűzte napirendre. Vagyis tartalmilag a természetnek és a társadalomnak történelmi fejlődését mint egységes, ellentmondásokban mozgó folyamatát.

E történelmi folyamat mozgató ereje az ellentmondásokban történő mozgás. Az így megnyilvánuló ellentmondásosság az objektív valóság elve, nem pedig a szubjektív gondolkodás és a magánvaló összeütközése mint Kantnál, sem pedig az Én belső mozgásának dialektikája, mint Fichtenél. Azonban az ellentmondásosság szerkezete Hegelnél egészen más, mint Schellingnél, egészen újtípusú. Schellingnél az ellentmondás feloldása egyúttal az adott ellentmondásosság megszüntetését jelentette; ennyiben Schelling az ellentmondások logikai kiépítésében nem emelkedett túl a Cusanus-féle azonosság elvénél. Hegelnél ellenben minden ellentmondás feloldása egyrészt ugyan az illető adott ellentmondás megszüntetését jelenti, ugyanakkor azonban az ellentmondásnak magasabb színvonalon történő újbóli megjelenését is. Ha tehát ezt a logikai szerkezetet a szokásos dialektikus hármas tagozódás formájában fejezzük ki, akkor azt kell mondanunk, hogy minden dialektikus szintézis azonnal mint új tézis jelenik meg és ezzel új antitézist vált ki és így tovább a

végtelenig. Az ellentétek minden feloldása tehát új ellentmondást hoz létre. Ezért Hegel nem érhette be az ellentmondások összeesésének ama szerkezetével, amely Cusanustól Schellingig uralkodott a dialektika történetében. Nála az ellentmondások azonossága nem egyszerű azonosság, hanem az azonosság és a nem-azonosság azonossága. (Identität der Identität und Nichtidentität.)

Az ellentmondások feloldásának emez új módja radikális elfordulást jelent az egész schellingi ismeretelmélettől, legfőképpen annak irracionalista irányzataitól. Mint látjuk Schellingnél az ellentmondás feloldása az értelem fölé való emelkedést jelent, amelynek egyedül lehetséges lelki alapja a csak a zseninek megadatott intuíció. Ebből az álláspontból kiindulva Schelling teljesen elutasítja magától a felvilágosodás filozófiáját, mely az értelem megismerő képességén alapul. Amennyiben Schelling az értelem és ész ellentétével dolgozik, az ész nála messzemenően összeesik a valóság lényegének intuitív megragadásával, míg az értelem teljesen tehetetlenül áll a valóság komoly, dialektikus problémáival szemben. Most már mindebből annyi igaz, hogy a valóság dialektikus mivoltának felismerése az értelem kategóriáinak ellentmondásosságát hozza létre. Ezt az ellentmondásosságot — tudattalan formában — látjuk a Ricardo-féle klasszikus ökonómiában; ennek a tudata dereng a felvilágosodás befejező szakaszának legnagyobb gondolkodóinál Diderotnál és Rousseaunál; ennek a szerkezetnek negatív belátása nyilvánul meg a Kant antinómiáiban.

Hegel sokkal mélyebben ragadja meg az értelmi megismerés problematikáját mint Schelling. Ez ebből a problematikából azt a könnyelmű következtetést vonja le, hogy az értelmi megismerés a valóság lényegét illetőleg értéktelen, hogy a valóság megragadása csak intuitíve lehetséges. Hegel az értelem ellentmondásos voltában a dialektika egy fokozatát, egy szakaszát látja. Még pedig abban az értelemben, hogy nemcsak az értelmi kategóriák, a maguk ellentmondásosságában jelentenek átmeneti fokot a valóság tökéletesebb megismeréséhez, hanem annyiban is, hogy ezek az értelmi kategóriák gondolati formái az objektív valóság mozgásának, egyik szakaszát, egyik fokozatát ábrázolják ennek a fejlődésnek. Ilymódon Hegel jóval tökéletesebben dolgozza ki az értelmi kategóriák ellentmondásosságát mint Kant, mert ez az ellentmondásosság ő nála nem feloldhatatlan antinómiákban végződik, hanem az ellentmondások szakadatlan feloldásán és újra tételezésén keresztül törvényszerűen elvezet az ész kategóriáiig és azoknak magasabbrendű ellentmondásaiig.

Ezzel Hegel filozófiája tudatosan mint a felvilágosodás dialektikus betetőzése jelenik meg. Hegel dialektikája feloldja a felvilágosodás filozófiájának ellentmondásait, persze a szó magyarra lefordíthatatlan hármas értelmében, amennyiben a hegeli „aufheben" egyszerre jelenti a megsemmisítést, a konzerválást és a magasabb színvonalra való felemelést. Amikor így Hegelnek a felvilágosodáshoz való eme viszonyát kiemeljük, éles ellentétbe helyezkedünk a modern polgári filozófiatörténettel. Ez a felvilágosodás és a német klasszikus filozófia között áthidal-

hatatlan ellentétet igyekszik konstruálni, ugyanakkor pedig közel akarja hozni a hegeli filozófiát a romantikus irracionalizmushoz. Schelling és Hegel ellentétét a dialektika alapproblémájában azért is emeltük ki ilyen élesen, hogy az olvasó eme dekadens polgári konstrukció ürességét és történelemellenességét rögtön belássa. Mert a romantika tipikus gondolkodói, Friedrich Schlegeltől Baaderig és Görresig az irracionalizmusban, a gondolkodás érzelmi vagy hitbeli megalapozásán nyugvó arisztokratizmusban messze túlmennek Schellingen.

Az objektív valóság ilyen objektív, történelmi dialektikája vissz fényt kap a szubjektív dialektikában. A kanti ismeretelmélet, mely a különböző tárgyiasságok szerkezetét az azzal összefüggésbe kerülő szubjektivitás szerkezetéből magyarázza, kénytelen az embert, az emberi tulajdonságokat, képességeket, magatartásokat, stb. annyi részre szétdarabolni, ahány szféráját a számára filozófiailag adott tárgyiasságnak ismeri. (Megismerés, erkölcs, esztétika.) Utólagos szintézissel a szétdarabolt részeket egységbefogni a dolog természeténél fogva nem vezethetett eredményhez. Már a fichtei és a schellingi filozófiában kísérletek történnek az egység helyreállítására. De Fichténél annyira uralkodik a cselekvő erkölcs magatartása, hogy ez elnyom és maga alá rendel minden más magatartást, Schellingnél pedig az értelmi és intuitív megismerés mereven szétváló kettőssége két részre tépi a megismerés alanyát is, egy közönségesre, lényegtelenre és egy a lényegest, a valóságot megragadóra.

Hegel a szubjektum egységét dialektikusan állítja helyre. (A legmetszőbb irónia hangján beszél a Kant-féle alanyról mint „lélekzsákról", amelybe a legellentétesebb tulajdonságok vannak egymás mellé gyömöszölve.) A helyreállítás útja Hegelnél következetesen a dialektikus módszerből következik: az alany egysége a dialektikus folyamat ellentmondásokban mozgó egysége, mely a legegyszerűbb érzéki észleléstől az ellentmondások szakadatlan láncolatán keresztül a legmagasabb filozófiai gondolkodásig vezet. Ez az alany világot megragadásának normális útja. Ez Hegel szerint minden ember számára nyitva áll, ha nem is minden ember megy végig ezen az úton, amit különböző külső és belső körülmények határoznak meg, de sohasem az, hogy az emberek többsége elől a filozófiai megismerés, a valóság adekvát megragadásának színvonala eleve el lenne zárva. Ezzel Hegel a legélesebb ellentétbe helyezkedik a Schelling-féle, a romantikus irracionalizmussal. Mint látjuk, élesen elveti annak arisztokratizmusát is. Egyúttal azonban az ellen is kikel, hogy ez az intuíció, az annak megfelelő irracionalizmus útjában áll a világfolyamat gazdagsága felismerésének. Az irracionalista intuíció-filozófia profétikus igényekkel mond ki közhelyeket, mert, megsemmisítvén a világ konkrét folyamatszerűségét, nem tud eljutni annak tartalmi és szerkezeti sokrétűségéhez. Az irracionalista intuíció a gondolat éjszakája és, mondja Hegel Schelling és követői ellen, és „sötétben minden tehén fekete".

Mondottuk: a gondolkodás alanyának egysége maga is dialektikus folyamat. Azonban a hegeli filozófia szerint nemcsak az egyes emberben magában lejátszódó folyamat. Az ember nem egyszerű terméke a termé-

szet és társadalom objektív fejlődésének — még kevésbé természetesen lehet azokat mint az ő gondolkodásának termékeit felfogni. Ember és természet, ember és társadalom között bonyolult dialektikus, történelmi kölcsönhatások játszódnak le. Az ember, helyesebben az emberiség, maga teremti meg magát munkája által. A történelmi folyamat az emberiség ilyen önmagát megteremtő, önmagát mindig magasabb fokokra emelő alkotási munkafolyamata.

Az egyes emberen belül lejátszódó fejlődési folyamat, az emberi alany létrejötte ebben a folyamatban csak része ennek az összfolyamatnak. Részben úgy, hogy az ember mindig egy meghatározott történelmi korszaknak embere, amelynek szerkezete és törvényszerűségei megszabják gondolatainak és cselekvéseinek mozgási terét. Ugyanakkor persze ezek a szerkezetek, ezek a törvényszerűségek az egyes emberek cselekvéseiből, szenvedélyeiből jönnek létre, azonban nem egyszerű összegezésként, hanem úgy, hogy az egyes cselekvések, szenvedélyek, stb. más következményekkel járnak, mint amit alanyaik akartak és képzeltek, többet és mélyebbet tartalmaznak, mint ami az egyes alanyok akaratának tárgya volt. Másrészt pedig az határozza meg ember és emberiség, emberi nem dialektikus összefüggését, hogy az egyes ember fejlődése kicsiben, lehetne mondani mikrokozmikusan, végigfutja azt a folyamatot, amelyet az emberi nem fejlődése nagyban, makrokozmikus folyamatban csinál végig. Az emberi szubjektum eme egyéni és társadalmi fejlődéstörténetét az egyszerű észleléstől a filozófiai gondolkodásig, az emberek munkájuk következtében emberré válásától a nagy francia forradalomig és az abból kinövő polgári társadalomig írja le Hegel első nagy összefogó filozófiai műve a *Phaenomenologie des Geistes*.

Hegel későbbi összefogó filozófiai műveiben (*A Logiká*-ban, *Az Enzyklopédiá*-ban és az egyes területeket tárgyaló rendszeres művekben) a dialektika mint az objektív és szubjektív folyamat egységes elveiről szóló egységes tanítás jelenik meg. Ezzel ismét döntő lépés történt előre a dialektika egyedüluralma felé az emberi gondolkodásban. Kantnál, Fichténél és Schellingnél a dialektika mint a filozófiai gondolkodás *egyik* része, *egyik* módszere jelent meg a logika és az ismeretelmélet *mellett*. Ezzel formális logika és dialektika viszonya nemcsak tisztázatlan marad, hanem elkerülhetetlen volt, hogy a formális logika statikus kategóriái megzavarják a dialektikus folyamatszerűség adekvát megismerését. Egyebek között ezért nem képes Schelling nagyszabásúan elképzelt objektív dialektikus koncepcióját, még csak hozzávetőleg sem, következetesen keresztülvinni.

Hegelnél a dialektika a filozófia egységes módszer. A formális logika mint a dialektikus logika egyik különleges alesete jelenik meg, úgy ahogy a nyugvás különleges alesete az általánosabb mozgásnak. Az ismeretelméleti problémák is maradéktalanul beleolvadnak a dialektika egységes folyamatába. Amennyiben a szubjektív dialektika nem egyéb mint a valóság objektív dialektikájának reprodukciója az alany érzéseiben és gondolataiban, annyiban a kanti ismeretelmélet elveszti minden értelmét. Hegel metsző iróniával beszél a kanti ismeretelmélet ama kö-

veteléséről, hogy előbb bírálat tárgyává kell tenni megismerő képességeinket, mielőtt megismerhetnénk; olyan ez, mondja Hegel, mintha előbb meg akarnánk úszni tanulni, mielőtt a vízbe mennénk. A megismerés folyamat, amely csakis ennek az eleven folyamatnak eleven mozgásában érheti el a tudatosság és az öntudatosság színvonalát.

Ugyanebből az okból tekinti Hegel ismeretelméleti álproblémának a magánvaló kanti megismerhetetlenségét. Ha a szubjektív dialektika csak része, csak reprodukciója az objektív dialektikának, a valóság objektív mozgási folyamatának, akkor ennek a kölcsönhatási folyamatnak szükségszerű része az, hogy a pusztán magánvaló, a megismeréstől független objektív valóság e folyamat következtében fokozatosan megismertté, a tudat és az öntudat tárgyává alakul át. (Az „an sich"-ből „für sich" lesz.) Persze Hegel idealizmusa miatt ezt a gondolatot nem tudja következetesen végigvinni, mert azt igazán megalapozni csak a materialista ismeretelméleti visszatükröződési elmélet segítségével lehet. Azt azonban Hegel is felismeri, hogy jelenség és lényeg, tulajdonság és dolog, stb. között objektív dialektikai kölcsönhatás van. Ennélfogva a jelenség nem pusztán szubjektív, nem egyedül a megismerés kategóriái által teremtett valami, ami kizáró ellentétességben áll a lényeggel szemben (mint Kantnál). Ugyanakkor felismeri azt is, hogy a lényeg nemcsak abszolút a jelenségekkel szemben, hanem egyszerre és abszolútságától elválaszthatatlanul relatív is: ami bizonyos jelenségekkel szemben mint lényeg jelentkezik, jelenséggé válik egy mélyebben fekvő lényeggel szemben, stb. Ha tehát dialektikusan megragadjuk a jelenségek világát, akkor megragadtuk a lényegét is. A jelenségektől elválasztott, a jelenségekkel mereven szembeállított lényeg, vagyis a kanti magánvaló, üres absztrakció.

Itt nem áll módunkban a hegeli dialektika problémáit még csak vázlatosan is ismertetni. E néhány példa azonban, reméljük elegendőnek bizonyul arra, hogy megvilágítsa a hegeli dialektika egyéges átfogó és egyetemes jellegét; azt hogy a hegeli dialektika magában egyesíti mindazt, ami tudományosan termékeny és a valóság gondolati megragadásához szükséges a régi, különálló logikából, ismeretelméletből és ontológiából.

Ámde a hegeli dialektika nemcsak módszer, hanem rendszer is. E rendszer alaptétele az, ami minden modern objektív idealista gondolkodás kiindulási pontja: szubjektum és objektum végső azonossága. E tekintetben a hegeli dialektika hasonló álláspontón áll mint a Schellingé és közelről érintkezik Spinoza rendszerével is. Azonban ami Spinozánál statikusan jelentkezett: kiterjedés (anyag) és gondolkodás egysége Hegelnél dialektikus történelmi folyamat. (Ennek persze az is a következménye, hogy Spinoza ismeretelméletileg közelebb áll a materializmushoz.) A hegeli rendszer alapgondolata ilyen módon szubjektum és objektum (szubsztancia) elválásának és újbóli egyesülésének dialektikus folyamata. Itt misztifikálódik döntő módon a hegeli dialektikus módszer az abszolút szellem kibontakozásának, önmagát elvesztésének, önmagától való elidegenedésének, önmagát megtalálásának rendszerévé. Mert ha az

adekvát megismerés lényege a szellem, az azonos szubjektum-objektum önismerete, akkor a valóság és annak megtalált öntudata, vagyis a filozófia, annál tökéletesebb, minél tökéletesebb az elért egység, az elért azonosság szubjektum és objektum, szellem és világ között. Ezzel egyidejűleg felmerülnek a hegeli rendszer számára azok a — megoldhatatlan — problémák, hogy mi a filozófiai helyzet az elválás előtt és az elválás dialektikus feloldása után.

A logika az érett Hegel rendszerének első részét teszi, utána, belőle következik a természetfilozófia és a társadalomfilozófia; e három együtt teszi ki a hegeli rendszert, az azonos szubjektum-objektum útját az azonosságtól az elidegenedésen keresztül az azonosság újbóli helyreállításáig. Maga a logika tartalmazza a valóság szerkezetének és fejlődésének összes kategóriáit a maguk filozófiai folyamatszerűségében, egymásból való dialektikus következésében. Ha egy ilyen logika a materialista ismeretelmélet alapján jönne létre, úgy filozófiailag nem tartalmazna semmi rejtélyeset: az objektív világ gondolati tükörképe volna; a hegeli módszer következtében tudattalan felépítési szándéka erre irányul is. Nem véletlen, hogy Engels fejetetejére állított materializmusról beszélt Hegelnél, nem véletlen, hogy Lenin éppen a hegeli *Logikd*-ban a materializmus számos elemét ismerte fel.

Ez az egész helyzet azonban gyökerében megváltozik a hegeli rendszer következtében. A logika e rendszerben a szellem elidegenedésének és önmagára találásának egyik dialektikus történelmi szakasza. Tehát mingyárt a logika megkezdésekor felmerül az első rejtély: mit jelent a logika a szellem dialektikus fejlődéstörténetében? Itt Hegel módszerének mélyen racionális elveivel ellentétben csak tökéletesen misztikus feleletet tud adni; egy helyen a logikát úgy határozza meg, hogy az isten gondolatait tartalmazza a teremtés előtt. Ezzel nemcsak misztikus homályba vész a logika egész módszertani helyzete, hanem egyrészt a benne kifejtett gondolatok elvesztik a módszerben megalapozott igazi alapjukat, a valóságra való vonatkozásukat, igazságuk ama kritériumát, hogy az objektív valóság gondolati reprodukciói. Másrészt, aminek rendszerbeli következményeit rövidesen látni fogjuk, jogosulatlanul és a módszer lényegének ellentmondóan megduplázódik a filozófia egész dialektikus folyamata. Hiszen a logika egész értelme és a hegeli logika nagysága és termékenysége éppen abban áll, hogy az objektív tárgyi világ folyamatait a maguk valóságos tárgyiasságában igyekszik megragadni, vagyis a valóság objektív dialektikus folyamatának adekvát tükörképét adni. A hegeli rendszer most már szerzőjét arra kényszeríti, hogy ugyanazt a folyamatot — felesleges módon — kétszer lejátszassa, először elvontan a logikában, másodszor konkrétan a természet- és történetfilozófiában. Mindaz tehát, ami tudományosan magától értetődő volna, ha a módszer értelmében a logika elvont sűrítése lenne a valóságos folyamatnak, tüstént feloldhatatlan misztériumává válik, amikor a logika a rendszerben a szellem emez útjának egyik szakaszaként szerepel.

Ugyanez a probléma merül fel a logika végén, a logikából a természetfilozófiába való átmenet kérdésénél. A módszer értelmében, különö-

sen ha a módszert materialisztikusan talpára állítjuk, itt, mint fentebb is láttuk, nincs semmi probléma. A logika a természet és társadalom történelmi folyamata döntő kategóriáinak elvont, dialektikus ábrázolása. Ha azonban a hegeli rendszer értelmében a logika a szellem eme fejlődési történetének egyik része, akkor múlhatatlanul felmerül a logika végén, a tiszta filozófiai megismerés kategóriáinak felfedése után a kérdés: hogyan és miért megy át a szellem a természetbe? Hogyan és miért kezdi a maga fejlődését újból e folyamat legalacsonyabb, legprimitívebb fokán, miután a logikában már egyszer elérte az önmagát felismerés legmagasabb fokát? Hegel erre a kérdésre csak teljesen misztikus választ tud adni: „Az eszme abszolút szabadsága azonban az, hogy nemcsak átmegy az életbe... hanem a saját maga abszolút igazságában elhatározza magát arra, hogy különlegességének mozzanatát... a közvetlen eszmét, mint a saját visszfényét, önmagát mint természetet szabadon kibocsássa önmagából".

Így a külvilág, a természet és a történelem a hegeli rendszer értelmében az eszme elidegenedése önmagától, s e folyamat tartalma és értelme: ez elidegenedés visszavétele az eszmébe, szubjektum és objektum azonosságának újbóli visszaállítása most már magában az objektív valóságban. Ebből a dialektikus módszer végzetes eltorzításai következnek mind a folyamat folyamatszerűségének, történelmiségének felfogásában, mind az ismeretelmélet döntő kérdéseiben.

Nézzük előbb a történelmi folyamat kérdéseit. Mivel a filozófia Hegel rendszere szerint az azonos szubjektum-objektum helyreállítása magában a valóságban, ennélfogva a hegeli rendszerben lehetetlenné válik a természet igazi történelmi dialektikus felfogása. A hegeli rendszer szerint a természetnek nincs igazi története, a természet csak alapja az emberi történetnek. Ezzel a természetfelfogás dialektikus kategóriái, melyek a hegeli módszer keresztülvitelében nem egyszer zseniálisan előrevilágítottak számos dialektikus problémát, amelyekkel a modern természettudomány legjobb képviselői ma hiába vívódnak és amelyeknek megoldási kulcsát éppen a dialektikus módszer tartalmazza, a rendszer következtében álmozgássá, álfolyamattá, áldialektikává torzulnak.

De ugyanez az eltorzulás jelentkezik magában a történelemfelfogásban is. Mivel a hegeli rendszer azt követeli, hogy a szellem magára találása, az elidegenedés dialektikus feloldása a valóságban következzék be, mivel ennek a rendszer-támasztotta követelésnek gondolati megvalósulása maga a hegeli dialektika, ennélfogva — feloldhatatlan ellentétben a dialektikus módszer követelményével, hogy a történelmi folyamat a jövőbe irányuljon, hogy elvileg ne lehessen soha véglegesen befejezett, hogy minden ellentmondás feloldása új ellentmondást szüljön — a történelem, mint a szellem önmagára találása befejezésre jut a hegeli filozófiában.

Ezzel a hegeli rendszerbe belekerül a történelem végének, befejezésének, éppen a dialektikus módszer szempontjából, ellentmondásos, sőt abszurd kategóriája. Hegel rendszere kénytelen a jelen, a hegeli filozófia létrejöttének történelmi pillanatát abszolútizálni, kiemelni a történelmi folyamatból, a történelem betetőzésévé misztifikálni. Itt nem áll

módunkban e problémát a maga teljességében kifejteni, még csak jelezni sem. De mégis röviden utalnunk kell arra, hogy a hegeli módszer és rendszer emez ellentmondása a legszorosabb összefüggésben áll a polgári gondolkodás egész menetével. Hegel filozófiája a polgári gondolkodás csúcspontja. Azonban éppen ezért nem nyithat még gondolati távlatot sem a polgári társadalmon túl. Hegel itt éppen úgy abszolútizálja a polgári társadalmat, mint ahogy Ricardo abszolútizálta a polgári ökonómiát. Az ellentmondásosságnak a gondolkodás világtörténete szempontjából hasonló fokával állunk szemben, csak a megnyilvánulási módok különböznek: Ricardo felszínre hozta a polgári ökonómia ellentmondásosságát, anélkül, hogy tudatában volna annak, amit tesz; Hegelnél ugyanez az ellentmondásosság mint a dialektikus módszer és a misztifikált rendszer ellentéte nyilvánul meg. Végül utalnunk kell arra, hogy a szocializmus perspektívájának tisztán utopikus jellege, kapitalizmus és szocializmus közötti valóságos átmenetnek teljes fel nem ismerése e korszak nagy szocialista gondolkodóinál ugyanerre a társadalmi és történelmi helyzetre vezethető vissza.

A történelmi folyamat eltorzulása azonban nem áll meg a történelem végének tételezésénél. Helytelen volna azt gondolni, hogy dialektikus módszer és a misztifikált idealista rendszer emez ellentéte csak a történelem befejezésénél, csak a jelen felfogásában nyilvánul meg és nem hat vissza a hegeli történetfelfogás egészére. Röviden kifejezve azt lehetne itt mondani, hogy mivel a történelem igazi értelme a szellem magára-találása, a történelem csakis itt válik igazi történelemmé, vagyis egyedül a szellem retrospektív öneszmélete az igazi történelem. Ez a felfogás már a fenomenológiában jelentkezett, amennyiben Hegel e mű betetőző harmadik részében rekapitulálja az egész történelmi folyamatot mint az önmagát elért szellem emlékezését saját fejlődésének útjára. Marx a hegeli történetfilozófia emez alapvető misztifikációját így foglalja össze: „Mivel az abszolút szellem csak *post festum* a filozófiában válik *tudatossá*, mint teremtő világszellem, ezért az ő történelem-teremtése csak a filozófus tudatában, nézetében, képzetében, csak a spekulatív képzelődésben létezik."

Hasonló ellentmondást látunk módszer és rendszer között az ismeretelmélet területén. Itt is csak egy kérdésen mutathatjuk be ezt az ellentmondást. Hegel módszerének egyik legzseniálisabb mozzanata az, hogy a társadalmi kategóriákat folyamatszerűen vezeti le: a társadalmi kategóriák e módszer szerint az emberi cselekvés, az emberek közötti viszonyok termékei; e formákat, e tárgyiasságokat mi emberek magunk csináltuk és mégis mint objektív tárgyiasságok állnak velünk szemben, objektivitásuk azonban szintén alá van vetve a folyamatszerűségnek, ezek a tárgyiasságok is a dialektikus folyamatban keletkeznek és szűnnek meg. E módszer kidolgozásával párhuzamosan ismerte fel Hegel az elidegenedést, mint a társadalmi fetisizáció első filozófiai megfogalmazását. Azonban a misztifikált idealista rendszer Hegelt e gondolat kritikátlan kiterjesztésére kényszeríti: a hegeli rendszer értelmében *minden* tárgyiasság a szellem elidegenedése önmagától. Ezért a rendszerben ábrázolt meg-

ismerési folyamat végső fokon minden tárgyiasság feloldásához kell, hogy vezessen, minden tárgyiasság visszavételéhez a szellembe; csakis így jöhet létre a rendszer követelte azonos szubjektum-objektum megvalósulása. Így, ha a rendszer végső következményeit tekintjük, hiába való volt a Schelling elleni szellemes és találó polémia: a tárgyiasság teljes feloldása éppen olyan éjszakája a gondolatnak, mint a Schelling-féle intellektuális szemlélet intuíciója. Dialektikus módszerében Hegel messze túlmegy Schellingen, megalapítója és első mestere lesz a modern dialektikának. Rendszerének csúcsa azonban époly misztikus, mint a Schellingé volt.

5.

A hegelianizmus felbomlása.

Módszer és rendszer emez ellentéte, a hegeli dialektika eme belecorkolása a misztifikációba, mint már jeleztük, visszatükrözi az európai gondolkodás állapotát a nagy francia forradalom és a júliusi forradalom között. A kifejlett polgári társadalom összes ellentmondásai felvetődtek; felvetődött, persze csak, mint horizontprobléma, annak keletkezése, tranzitórikus jellege is, sőt e társadalom ellentmondásainak feloldása is megjelent a nagy utópistáknál, mint perspektíva, persze a feléje vezető út megvilágosodása nélkül.

A hegeli rendszer és módszer ellentéte tehát csak különleges (elvontan filozófiai, német) formája ez ellentmondások általános megnyilvánulásának. De éppen, mert az elvont filozófia területén lép fel, nyilvánvalóbban ütközik ki, mint a többi területen, mint az egyes tudományok (történelem, gazdaságtan) és a művészet területén. Más helyen kifejtettem, hogy a *Faust* második részének vége bizonyos tekintetben költői analógiája e korszak gondolati határainak és perspektíváinak. Mindebből e korszak gondolatvilágának ama határai következnek, amelyekről előző fejtegetéseinkben már szó volt.

A júliusi forradalommal a fejlődés új szakasza kezdődik, mely körülbelül a 48-as forradalomig tart. Az előző fejlődési szakasz lappangó ellentmondásai most nyiltan kifejezésre jutva, a felszínre kerülnek — persze egyelőre még anélkül, hogy megoldásra találnának. A Ricardo-iskola felbomlása például kezd túlmutatni a polgári társadalom horizontján, azonban még nem tud tudományos szocializmust létrehozni; a leghaladottabb gondolkodók közülük csak annyira mennek, hogy a ricardói értéktöbbletelmélet belső ellentmondásaiból szubjektív, erkölcsi természetű következtetéseket vonnak le a gazdaság szocialista rendezésének kívánatossága érdekében. Az utópikus szocializmus felbomlása kétségkívül szoros összefüggésben áll azzal, hogy a szocialista gondolat, mely a nagy utopisták idején még igen messze volt a valóságos, akkor rendkívül fejletlen munkásmozgalomtól, most megteszi az első lépéseket a valóságos munkásmozgalom felé és másrészt ugyanakkor a munkásmozgalom ön-

állósodni kezd és ezzel párhuzamosan benne is felmerül annak szükséglete, hogy viszonyát a kapitalista társadalomhoz, a szocializmushoz, a szocializmus felé vezető úthoz elméletileg tisztázza.

Ebből az összefüggésből lehet csak megérteni a hegeli filozófia felbomlását és e felbomlási folyamat filozófiatörténeti jelentőségét. A gazdaságilag és társadalmilag elmaradt Németországban, mint láttuk, rendkívül magas filozófiai kultúra fejlődött ki a megelőző korszakban. A klasszikus német filozófia kétségkívül ennek a korszaknak világméretben vezető filozófiája volt. Ez a magas filozófiai kultúra hozza létre, hogy amikor az új fejlődési szakasz ellentmondásai napfényre kerülnek, olyan gondolati kifejezést kapnak, mely filozófiai szempontból általánosabb és átfogóbb, mint a fejlettebb országokban megnyilvánuló általánosítása az ellentmondásoknak az egyes tudományokban.

Ennek a helyzetnek természetesen megvan a maga visszája is. Már a klasszikus német filozófia korszakát is az jellemzi, hogy nagyon sok esetben a magasrendű, sőt tartalmilag is helyes módszertani általánosításoknak eltorzult, szűklátókörű, nyárspolgárias konkretizálások felelnek meg, ami persze sok esetben visszahat magának az általánosításnak tartalmára és módszerére is. A német filozófiai fejlődésnek ez az egyenlőtlensége ebben a szakaszban még élesebben nyilvánul meg, amikor politikai és társadalmi konkrét állásfoglalások szükségessége nyomul be egy arra elő nem készült, gazdaságilag leghátramaradottabb, politikailag szétdarabolt társadalomba. Az új korszak problémái így a hegelianizmus felbomlásában gondolatilag élesen, de a konkretizálódásban igen sokszor naiv nyárspolgáriassággal merülnek fel.

1830-ig a hegeli filozófia uralkodott Németországban. Ez természetesen nem azt jelentette, mintha a hegeli iskola bölcselete mellett nem léteztek volna más filozófiák is Németországban. Ebben az időben tovább fejlődik a romantikus filozófia; ebben az időben írja meg Schopenhauer a maga életművét. A hegelianizmus filozófiai uralma csak annyit jelent, hogy ezeknek a vele versenyző gondolati irányoknak nincs döntő befolyásuk; Schopenhauer például ebben az időben teljesen ismeretlen maradt a nagyközönség előtt, komoly hatása csak a 48-as forradalom bukása után kezdődik.

A júliusi forradalom ama következménye azonban, hogy a hegeli iskolán belül megindul a felbomlás folyamata, mozgási lehetőséget ad a vele szemben álló irracionalista irányzatoknak. Ez a mozgási tér a 40-es évek elején, a 48-as forradalom közvetlen előkészítő szakaszában, a hegelianizmus felbomlásának csúcspontján még azáltal is növekszik, hogy az új porosz király, IV. Frigyes Vilmos ideológiai téren is koncentrálni igyekszik az összes forradalomellenes erőket. A filozófiában megkezdődik a hegeliánusok kiszorítása az egyetemi tanszékekről, helyükbe a romantikus irracionalizmus képviselői lépnek.

Ennek a fejlődésnek legfontosabb mozzanata az öregedő Schelling újbóli fellépése, ami őt, bár rövid időre, ismét a német filozófiai élet központi alakjává teszi. Schellingnél röviddel a Hegellel való együttműködés után mindig élesebben bontakoznak ki az irracionalista intuíció-

filozófia reakciós vonásai. Ezek ellentétbe hozzák őt fiatalkori gondolkodásának módszerével és elveivel s Schelling hosszú ideig nem is lép a nyilvánosság elé, mert az ezzel összefüggő kérdéseket nem tudja számára véglegesnek látszó megoldáshoz vezetni.

A 40-es években Schelling a porosz király meghívására elfoglalja Hegel katedráját a berlini egyetemen, hogy ott új, „pozitív" filozófiáját hirdesse. Schelling t. i. e fejlődése folyamán a következő eklektikus megoldáshoz jutott: fiatalkori dialektikus filozófiáját nem veti el teljesen, csupán „negatív" filozófiának minősíti, amennyiben azt állítja róla, hogy az, mint a gondolatok dialektikáján alapuló bölcselet csak a lehetőségek feltárására alkalmas. A lét maga a fogalmakon innen, illetve túl van. Semmi esetre sem nyerhető el a fogalmak dialektikájából, semmi esetre sem ragadható meg a fogalmak dialektikája segítségével. A lét gyökeresen különbözik a gondolkodástól. Ennélfogva a lét megragadásához új típusú filozófia kell, melyet Schelling hol „pozitív" filozófiának, hol „filozófiai empirizmusnak" nevez. A lét és a gondolat emez éles kettéválasztása segítségével Schelling alkalomadtán jogos kritikáját adja a hegeli rendszer bizonyos ellentmondásainak, főleg azoknak, amelyekben Hegel rendszerének misztikus előfeltételezéseiből ál-dialektikával vezet le létösszefüggéseket. Magánál Schellingnél azonban lét és gondolat viszonya még jobban misztifikálódik, mint a kritizált Hegelnél, még jobban, mint saját, már az irracionalizmus felé hajló fiatalkori filozófiájában. Mert az intellektuális szemlélet, mint a „negatív filozófia" megismerési módja itt módszeresen átmegy oda, hogy a létet, a valóságot az ember csak a kinyilatkoztatás segítségével tudja megragadni. Ezzel a német filozófia misztikus irracionalitása tetőfokát éri el, átalakul az ortodox teológia álbölcseleti változatává, amelynek félrevezető volta még azáltal is erősödik, hogy a „negatív filozófia" látszólag kapcsolódik a klasszikus filozófia dialektikus fejlődéséhez.

Schelling ilyen fellépésének nem volt tartós hatása. Rövid szenzációs siker után elnyelték a forradalom ideológiai előkészületeinek hullámai. A baloldali hegeliánusok metszően irónikus kritikával leplezték le e filozófia korhadt alapjait. A fiatal Engels, aki ebben az időben még baloldali hegeliánus volt, lépett fel a legerélyesebben, a legtalálóbb kritikával a késői Schelling ellen.

Schelling berlini előadásainak egyik hallgatója volt Sören Kierkegaard, akit a mai irracionalizmus legfőbb klasszikusának tekintenek. Kierkegaard is az első elragadtatás után csalódott Schelling filozófiájában, de ez a csalódás nála úgy fejeződött ki, hogy tudatossá vált benne saját szélső irracionalisztikus rendszere, amely még fokozta, még paradoxabbá tette a schellingi misztikus irracionalítást. Kierkegaard szintén fenntartja misztikus irracionalizmusának a keresztény vallással, a kinyilatkoztatással való összefüggését, azonban ezt modernebb gondolati formák között építi fel, amennyiben kevesebb súlyt helyez a kinyilatkoztatás teológiai tartalmaira, azok történelmi fejlődésére, mint Schelling, viszont az egész kérdést egyéni élmény és világ, izolált egyén és Isten irracionális misztikus összefüggésének elemzésére koncentrálja és a mo-

dern irracionalista fejlődésnek annyiban válik előfutárává, amennyiben a filozófia feladatát kizárólag az izolált egyén belső élményeinek elemzésében látja.

Ez a módszer Kierkegaardnál következetesen összeforr gondolkodásának tartalmával. Ő már nem „pozitív" filozófiát állít szembe a dialektika puszta „negativitásával", mint Schelling, hanem radikálisan tagadja az objektív dialektika lehetőségét az irracionálisan felfogott lét szempontjából. Ebben a kérdésben következetesen végigmegy és tagadja a történelem objektivitását is. Létezni nála csak az izolált egyén létezik a teljesen irracionális valósághoz (Istenhez) való viszonyában. Ezért Kierkegaard ismeretelmélete abba fut ki, hogy a szubjektivitás az igazság; objektivitás nem létezik, az csak gondolati szemfényvesztés, az élete útját kereső „exisztenciális" ember félrevezetése.

Ily módon a hegelianizmus felbomlása felszabadította a modern irracionalizmus legfontosabb irányait. Hatásuk persze, mint már jeleztük, nem ebben a korszakban nyilvánul meg teljes erővel, nemzetközi méretekben. Schelling igazában csak a német reakció egy részére hatott, főleg a porosz konzervativizmus ideológiájára (Stahl jogfilozófiája) és később egyik alapja lesz bizonyos múló hatású reakciós bölcseleteknek (E. v. Hartmann). Noha említésre méltó, hogy a „negatív" és „pozitív" filozófia ilyen szembeállítása kétségkívül bizonyos rokonságban van pl. a bergsoni ismeretelmélettel.

A 48-as forradalom bukása Hegel a maga idejében teljesen mellőzött irracionalista kortársát, Schopenhauert tette előbb német, majd világméretben ható vezető filozófussá. Schopenhauer teljesen mellőzi a misztikus perszonalizmus összekapcsolását a keresztény teológiával; irracionalizmusának — a buddhizmuson keresztül — egyenesen ateista, a természettudományok eredményeit misztifikáló jellege van. A dialektikát, mint nevetséges fantáziát, lázálmot elveti és ezzel előkészíteni segíti a modern agnoszticista filozófia uralomra jutását, annál is inkább, mivel ismeretelméletileg egyrészt Kanthoz tér vissza, másrészt azonban Kantnak materializmus és idealizmus közötti ingadozását úgy oldja fel, hogy a kanti ismeretelméletből tiszta berkeleyizmust, tiszta szolipszizmust csinál. Mindezzel a legszorosabban összefügg, hogy ő nála kezdődik a hanyatló kapitalizmus indirekt apologetikája, amennyiben Schopenhauer pesszimizmusa, radikális történelemellenessége nem azt akarja már bizonyítani, hogy a tőkés termelésirend harmonikus, hogy ellentmondásai csak látszólagosak, hanem azt, hogy az egész valóság, az egész világ gyökerében irracionális, értelmetlen, s ebből egy olyan „előkelő" magatartás következik, amely teljességgel lemond ez értelmetlen világban egyedül lehetséges értelmetlen átalakítására törő cselekvésről.

Schopenhauer irracionalizmusát az imperialista korszak küszöbén ismeretelméleti tanítványa, Nietzsche fejleszti tovább. aki épúgy, mint mestere életében ismeretlen maradt és csak az imperialista korszakban válik a világreakció vezető gondolkodójává. Nietzsche filozófiájával más helyen foglalkoztam részletesen (lásd: *Nietzsche és a Fasizmus* c. könyvemet). Itt elég annak kiemelése, hogy Nietzsche a schopenhaueri filozó-

fia irracionalista és pesszimista ismeretelméletének fenntartásával a schopenhaueri történelemellenességet irracionalista történelem-mitosszá alakítja át és a schopenhaueri passzivitásból imperialista reakciós aktivitást formál.

Kierkegaard nemzetközi hatása még később kezdődik, igazában a polgári filozófia válságának egyik csúcspontján, a két világháború közt, a fasizmus ideológiai előkészítésének idején, amikor a Heidegger- és Jaspers-féle exisztencializmus nyomán világhatásra tesz szert. Ez a hatás kiterjed a mai francia exisztencializmusra is.

Ezt a hatástörténetet azért kellett itt röviden vázolni — bár egy bizonyos elhagyását jelenti tárgyalásunk történelmi folytonosságának —, mert a polgári filozófiatörténetek igen kevés kivétellel, úgyszólván egyáltalában nem dolgozták fel az 1830-tól 48-ig terjedő korszakot és az újkantianizmus és pozitívizmus felléptét közvetlenül kapcsolták a klasszikus filozófia végéhez, ezzel lehetetlenné téve a XIX. század bölcseletének történelmi megértését. Mert az irracionalista filozófia létrejötte és világszerepe objektíve a legszorosabb összefüggésben van a hegeli objektív ideálista dialektika felbomlásával, a dialektikus materializmus megalapításával. Csakis a haladó és reakciós erők ilyen összeütközéséből érthető meg a XIX. század filozófiájának valóságos története.

Magának a hegeli filozófiának felbomlása a történetfilozófia legnyilvánvalóbb ellentmondásánál, e történetfilozófiának a jelenhez való viszonyánál kezdődik. Ez már megindul Hegel életének utolsó éveiben. Azt lehetne mondani, hogy e felbomlási folyamat első szakasza ama szóbeli vita, mely a júliusi forradalom után Hegel és egyik kedvenc tanítványa, E. Gans között folyt le. Hegel késői felfogása szerint ugyanis a jelen, a nagy forradalmak alapján épült fel, de különösen Németország számára a reformáció óta, melyet Hegel a francia forradalom német analógiájának tekint, újabb forradalmakra nincs szükség. Amikor tehát Gans a júliusi forradalom után fellelkesedve tér vissza Párizsból, éles összeütközésben nyilvánul meg mester és tanítvány ellentéte a történelmi fejlődés perspektívájáról.

Hegel halála után ez a kérdés középpontjában áll a filozófiai vitáknak. Jellemző és fontos, hogy az állásfoglalás ehhez a formailag tisztán történetfilozófiai kérdéshez, amelyben persze, mint láttuk, rendszer és módszer ellentéte élesen megnyilvánulnak, politikai pártállás szerint történik. A politikailag baloldali és még inkább szélső baloldali filozófusok, legfőképpen azok, akik, bármennyire laza összeköttetésben, de mégis kapcsolatban állanak a munkásmozgalommal, követelik a filozófia olyan átépítését, amelyben a fejlődés gondolata túlmutat a jelenen, amely lehetővé teszi a jövőnek, a jövő perspektívájának dialektikus megragadását. (Németországban főleg M. Hess, Franciaországban Proudhon.)

A hegelianizmus liberális hívei módszertanilag fenn akarják tartani a filozófiának jelenbe torkolását, a jelen filozófiai igazolását, persze azzal a fenntartással, hogy ez a jelen ne legyen teljes mértékben azonos koruk politikailag és társadalmilag elmaradt Poroszországával. De mivel ezt az átalakulást nem forradalom, hanem lassú, lépésről-lépésre haladó

óvatos reform kell, hogy szerintük végrehajtsa, nem számolhatják fel radikálisan a hegeli rendszer és módszer ellentmondását, sőt az álláspontjuk arra vezet, hogy a rendszert előnyben részesítsék a dialektikus módszer felett, amelyben a mennyiségnek a minőségbe való átcsapása történetfilozófiailag azt jelenti, hogy a forradalmak szükségszerű csomópontjai a történelmi fejlődés folytonosságának. A liberális hegelianizmus eme módszertani tisztázatlansága a 48-as forradalom bukása után odavezet, hogy e gondolkodók túlnyomó része nyiltan vagy öntudatlanul szakít a hegeli dialektikus módszerrel és visszakanyarodik a Kant-féle evolucionizmushoz. (Rosenkranz, F. Th. Vischer.) Hegel híveinek konzervatív része végül hozzáhasonul a 40-es években a készülő forradalom ellen szervezkedő reakcióhoz. Ezzel a hegelianizmus eme szárnya minden lehetőségét elveszti ahhoz, hogy komolyan elhatárolja magát a következetesen reakciós irracionalista ideológiától. Ez az árnyalat már eleve elhalásra van ítélve.

Ezeknek a kérdéseknek felmerülése a gondolkodás középpontjába állítja azt a kérdést: kell-e és ha kell, mennyiben kell átalakítani, átépíteni a hegeli dialektikát? A politikailag baloldalon álló hegeliánusok általában véve, ha következetlenül is, az átalakítás álláspontján állnak. Az egyedüli kivétel Lassalle, aki azt hiszi, hogy élete végéig az ortodox hegelianizmus álláspontját foglalja el, holott egész gondolkodása — fichtei értelemben — szubjektivizálja a hegeli dialektikát.

Az átalakítás első gondolata olyan formában merül fel, hogy különbséget tesznek az ezoterikus és az exoterikus Hegel között. Az első meggyőződéseiben mindig forradalmár volt, azonban — így nyilvánul meg a „második" Hegel — politikai okokból, kompromisszumot kötve a korabeli hatalmakkal, soha nem fejezte ki nyiltan és világosan a maga igazi meggyőződéseit. Ez az elmélet először a nagy német költőnél, Heinénél merül fel, aki még a mester közvetlen tanítványa volt. Heine beszélgetéseket közölt Hegellel, amelyekből szerinte kiderül Hegel forradalmár, ateista álláspontja. Legvilágosabb kifejezést nyer ez a felfogás Bruno Bauer névtelenül kiadott röpirataiban a 40-es években, amelyekben Hegel egyes kijelentéseit csoportosítja a szerző, azt akarván velük bizonyítani, hogy a hegeli rendszerből igenis ki lehet emelni — a politikai alkalmazkodások kiküszöbölésével — a radikális forradalmiság egész rendszerét.

Ez a felfogás durva leegyszerűsítése a lényeges kérdésnek, rendszer és módszer objektív ellentétének. A fiatal Marx ebben a tekintetben sohasem tartozott a baloldali hegeliánusokhoz. Már Epikuroszról írt doktori értekezésében, amelynek leírásakor még filozófiailag az idealizmus álláspontját foglalja el és közeli barátságban van a szélső baloldali hegeliánusok szellemi vezérével, Bruno Bauerrel, állást foglal a politikai alkalmazkodás ilyen felfogása ellen, mely szerinte alkalmatlan arra, hogy a hegeli filozófia belső ellentmondásait megmagyarázza. Kevéssel azután írott kritikai megjegyzéseiben a hegeli jogfilozófiához pedig Hegel legbelsőbb politikai állásfoglalásából magyarázza meg a késői Hegel társadalomfilozófiájának ellentmondásos és reakciós oldalait. Kimutatja, hogy

Hegel az alkotmányos monarchia álláspontján áll és ennek az állásfoglalásnak következtében képtelen a jelen társadalmi problémáit megérteni s amennyiben kénytelen azokat felvetni, misztikus félremagyarázásokba és eltorzításokba kerül bele.

A hegeli filozófia alapvető ellentmondásainak meg nem értése, párosulva azzal az érzéssel, hogy ezt a filozófiát nem lehet sem adott formájában elfogadni, sem pedig teljességgel elvetni, odavezet, hogy a radikális hegeliánusok felbomlasztják a hegeli rendszer, a hegeli dialektika ama termékeny oldalát, mely a szubjektivitást és az objektivitást szervesen összekapcsolja. Így a hegelianizmus objektív és szubjektív oldalai szétválnak; ahogy a fiatal Marx egy polemikus írásában mondja, külön alakot ölt a hegeli filozófia spinozai és fichtei oldala. David Friedrich Strauss az objektivitás irányában kísérletezik. Egy időben igen nagyhatású vallástörténeti művei e módszertanilag meg nem alapozott objektivizmus következtében a pozitivizmus irányában számolják fel a hegeli dialektikát. (Lásd a straussi vallástörténeti felfogás továbbfejlődését Renan-nál; idetartozik a hegelianizmus hatása Tainere is.)

A másik oldalon az úgynevezett forradalmiságból, a társadalmilag gyökértelen, politikailag tapasztalatlan fiatal német értelmiség túlzó radikalizmusából Bruno Bauernál az úgynevezett „öntudat" filozófiája jön létre, mely a hegeli fenomenológia idealisztikusan gyenge oldalait egészen a fichtei szubjektivizmus irányába élezi ki. Az általunk már ismert kérdés, az elidegenedés visszavétele a szubjektumba a szellem részéről, itt teljes szubjektivizmusba csap át. E fejlődés csúcspontja Stirner, aki a szellem fogalmában is felismeri az elidegenedést és következetes idealizmussal az egyéni Énben látja azt az egyedül valóságos, egyedül számbajövő filozófiai elvet, amelynek feladata minden elidegenedést feloldani, tehát minden társadalmi kötöttséget teljesen megszüntetni. Stirner így az anarchista világnézet egyik szellemi atyjává válik.

Az objektivitás felé törekvő tendencia komoly filozófiai formát egyedül Feuerbachnál nyer. Itt persze létrejön a teljes szakítás Hegellel. Feuerbach látja, hogy a hegeli filozófiai rendszer lényegében nem más mint a spekulatív teológia korszerű megújítása. Felismeri a miszticizmust a tárgyiasság hegeli feloldásában is: az ember szembenállása a — tudatától független — tárgyi valósággal nem elidegenedés, hanem ellenkezőleg az emberi lét természetes állapota. Feuerbach ezzel visszatér a XVII—XVIII. század materialista filozófiájához, ő az egyetlen jelentékeny materialista gondolkodó a német bölcselet fejlődésében. Szerinte Hegel az elidegenedésről és annak feloldásáról szóló tanításával fejetetejére állítja a valóság tényleges összefüggéseit: ahol Hegel elidegenedést lát, ott van az ember normális, természetes állapota (bei sich), ahol Hegel az elidegenedésnek a szubjektumba való visszavételét hirdeti, ott van a valóságos elidegenedés, (nicht bei sich, ausser sich.)

Ennek az igazi, valóságos elidegenedésnek legvilágosabb megnyilvánulási formája, Feuerbach szerint, a vallás. A vallás nála antropológiai tény: az ember a maga vágyait, kívánságait kivetíti Isten képébe és ezzel belőle tőle függetlenül létező elképzelt tárgyias világot teremt. Ezzel

pedig az ember elidegenedik önmagától, magateremtette, de mégis tőle függetlennek vélt világtól várja a maga megváltását ahelyett, hogy ezt az elidegenedést feloldaná és tudatára jönne annak, hogy csak a valóságos világnak, e világ tényleges szerkezetének megfelelő viszony teremtheti meg az igazi emberi lét alapjait.

Feuerbach itt helyesen bírálja a hegeli elidegenedés gyenge idealisztikus oldalait. Azonban filozófiai állásfoglalása azt is jelenti, hogy nemcsak a hegeli idealista dialektika és a vele együttjáró misztifikáció bírálatát és tagadását adja, hanem egyúttal az egész dialektikus módszer elvetését is. Feuerbach itt visszamegy Kant mögé a XVIII. század felvilágosodásának bölcseletéhez, mely az ellentmondás ellen, mint valami „természetellenes" ellen harcolt.

Ezzel alapvető ellentmondások, megoldhatatlan kérdések jönnek létre a feuerbachi filozófiában. Mindenekelőtt a társadalmi és történelmi dialektika tagadása; Feuerbach az embernek csak a természethez való viszonyát és a vallásos magatartást elemzi, a társadalmi és történelmi mozzanatok felett általában véve elsiklik. A hegeli dialektika Feuerbach-féle bírálatának ezért az a gyengéje, hogy az idealista misztifikációval együtt elveti belőle azt is, amit Hegel helyesen fogott meg mint a kapitalista társadalom ellentmondásainak kifejezésre jutását az elidegenedésben. A történelem Feuerbachnál a vallástörténetre szorítkozik. Társadalomfelfogása és ezért erkölcstana is sokkal primitívebb Hegelénél.

Feuerbach kritikájának az idealista dialektikáról gyenge oldalai megnyilvánulnak a szoros értelemben vett filozófia kérdéseiben is, természetesen, mint látni fogjuk, ezek is szükségképpen átcsapnak a társadalomfilozófia kérdéseibe. Feuerbach elveti lényeg és jelenség hegeli dialektikáját, ami pedig a dialektikus módszer egyik legfőbb ereje volt, mert e dialektika segítségével lehetett Hegelnek a természet és társadalom objektív, ellentmondásos folyamatszerűségét ábrázolni. Feuerbach a hegeli dialektika elvetése következtében ebben a kérdésben a következő álláspontra jut: „A lét nem általános, a dolgokról levonatkoztatható fogalom... A lét a lényeg tételezése. *Ami az én lényegem, az a létem is.* A hal a vízben él, de ettől a léttől nem lehet a lényeget elválasztani... Csak az emberi életben válik el, *de csak abnormális szerencsétlen esetekben*, lét és lényeg, — történik meg, hogy nem ott állunk, ahol létünk, lényegünk van..." Engels élesen kritizálja Feuerbach eme tételének következményeit: „Ez szép dícsérő beszéd a fennállóról. Természetellenes eseteket, néhány abnormis esetet kivéve, szívesen vagy hétéves korodban ajtónyitogató a kőszénbányában, 14 órát egyedül a sötétben és mert ez a te léted, ezért ez a te lényeged is... A te „lényeged" az, hogy alá vagy rendelve valamely munkaágnak."

A dialektikus módszer eme radikális elvetése okozza, hogy Feuerbach első és lelkesítő hatása nem lehetett hosszantartó és termékeny. Közvetlen követői körében kifejlődött a 48-as forradalmat megelőző idők egyik legkártékonyabb irányzata, az „igazi szocializmus", mely a német nyárspolgárok szűk látókörével és gyáva önelégültségével utopista szocialista követeléseket állított szembe a fennálló hátramaradt tár-

sadalmi renddel, hátba támadván azokat az igazi forradalmárokat, akik a német társadalom hűbéri maradványait akarták mindenekelőtt elsöpörni, hogy utat nyissanak a demokratikus forradalom és annak esetleges átnövése számára a szocialista forradalomba.

4.

A dialektikus materializmus megalapítása

A nemzetközi gondolati harcok eme tömkelegéből, melynek a hegelianizmus felbomlása, mint láttuk, csak elvontan filozófiai oldala volt, nőtt ki a dialektikus materializmus. A dialektikus materializmus létrejöttének igazi társadalmi alapja: forradalmi munkásosztály és szocializmus egymásra találása. Hogy ezt módszertanilag megalapozhassák, a tudományos szocializmus megalapítóinak egyrészt le kellett számolniuk minden irányzattal, amely lényegesen belenyúl az alakulóban lévő új munkásvilágnézet kialakulásába, másrészt fel kellett használniuk a társadalomtudományok eddig elért legmagasabbrendű vívmányait. Lenin ezért helyesen beszél a marxizmus három forrásáról, ami alatt érti: a klasszikus ökonómiát, az utopikus szocializmust, a materialista filozófiát és a hegeli dialektikát. Minden filozófiatörténet, amely egyoldalúan filozófiailag veti fel a materialista dialektika látszólag tisztán filozófiai kérdéseit, mely tehát vagy a materialista filozófia „tökéletesítésében", vagy pusztán a hegeli dialektika materialista „talpraállításában" látja e kérdés kimerítő lényegét, tévutakon jár. A materialista dialektika létrejöttéhez természetesen hozzátartoznak ezek a kérdések is. Azonban ez a filozófia, mint filozófia sem jöhetett volna létre, a klasszikus ökonómia bírálata nélkül; azáltal hogy Marx és Engels annak lappangó és számos esetben helytelenül megfogalmazott ellentmondásait mint a kapitalista társadalom szerkezetének, mozgásának, törvényszerűségeinek dialektikus ellentmondásait ismerték fel. A kapitalista társadalom dialektikus útja e valóságos ellentmondások mozgása révén ad csak igazi filozófiai alapot arra, hogy ezt a társadalmi rendet tranzitorikusnak foghassuk fel, olyan társadalmi rendnek, mely saját belső dialektikus mozgása segítségével megteremti a szocializmus objektív és szubjektív előfeltételeit, a termelési folyamat spontán társadalmasodását és a kapitalizmus sírásójának, a proletariátusnak létrejöttét. Ugyanakkor a szocialista világnézet kifejlődésének előfeltétele: megszüntetni azt az űrt, amely a nagy utopista szocialistáknál a kapitalista társadalom bírálatát a szocializmus tételezésétől elválasztja: gazdasági és történelmi kutatások segítségével politikai sztratégiává és taktikává konkretizálni azt a szükségszerű utat, mely a kapitalizmus ellentmondásaiból, az ellentmondások tudományos felismeréséből, e felismerésnek átmenéséből a proletariátus osztálytudatába és az osztálytudatnak cselekvésbe való átmenetéből a szocializmus igazi megvalósításához vezet.

A filozófiai kérdések csakis ebben az összefüggésben merülhetnek fel. A materialista világnézet mulhatatlan ismeretelméleti alapja egy

olyan tanításnak, mely a világ objektív mozgási törvényeinek felfedése, a gazdaság objektív ellentmondásainak felismerése alapján a társadalom gyökeres megváltoztatására törekszik. A dialektikus módszer pedig, mint az ellentmondások mozgásában megnyilvánuló törvényszerűségek foglalata ebben az összefüggésben válik az új világszemlélet módszerévé.

Mint minden igazi korszakalkotó filozófia, tehát a dialektikus materializmus is magában egyesíti mindazt, amit a mult és a jelen nagy gondolati áramlataiból igaznak elismer és termékenynek tekint. De mint minden nagy filozófiánál, itt is lekicsinylést jelent, ha megpróbálnók ezekből az áramlatokból „levezetni" az újonnan keletkezett nagy filozófia lényegét, ha az előző áramlatok ilyen összefogását úgy fognók fel, mintha itt csak valamiféle „szintézisről" volna szó, még akkor is, ha hozzátennők, hogy az új filozófia a régieket „továbbfejleszti", hogy irányuk és szerkezetük megtartásával bizonyos fajta „tökéletesítést" hajt végre bennük. Minden igazi nagy filozófia a valóságból, a jelen társadalmának nagy problémáiból indul ki és ezeknek megoldása határozza meg elsődlegesen tartalmait, felépítését és módszerét. Amennyiben felhasználja elődeit, ezt igen gyakran úgy teszi, ahogy Bramante és Michelangelo a Colosseum köveit használták fel a Péter-templom felépítésére.

Ha ez így van a mult nagy filozófiáinál, úgy kétszeresen igaz a dialektikus materializmust illetően, mert, hogy csak egy lényeges filozófiai mozzanatot ragadjak ki, a filozófiai irányharcok lényeges változáson mennek át a dialektikus materializmus létrejöttével. A filozófia történetének döntő harca mindig materializmus és idealizmus között zajlott le. Azonban a materialista dialektika fellépése előtt ez a harc igen bonyolódottan szövődik egybe dialektikus és metafizikai gondolkodás küzdelmével. Láthattuk például a klasszikus német filozófiában, hogy igen sok esetben az idealizmus fejleszti ki a dialektikus gondolkodást, míg a határozott materialista álláspont (gondoljunk Feuerbachra) számos esetben dialektikaellenes filozófiai magatartással jár együtt. A dialektikus materializmus megalapítása gyökeresen megváltoztatta, leegyszerűsítette a filozófiai frontokat. Egyrészt mint a materializmus legfejlettebb formája lehetetlenné tette, hogy ezentúl komolyan és magasrendű tudományos igénnyel újítsák meg a régi, a metafizikai, a mechanikus materializmust; Feuerbach az utolsó jelentékeny gondolkodója ennek az irányzatnak, utána már csak epigónok és vulgarizátorok következnek. (A XIX. század közepének nagy orosz materialista gondolkodói éppen a dialektikában messze túlmennek Feuerbachon.) Másfelől a dialektikus módszer forradalmi jellegének teljes tudatosodása, elválaszthatatlan összeszövődése a forradalmi proletariátus cselekvésével, aminek, mint láttuk, múlhatatlan előfeltétele volt a dialektika materialistává válása, lehetetlenné tette a komoly idealista dialektika további kialakulását. A 48 utáni polgári idealizmus vagy tudatosan antidialektikus irányban fejlődik, vagy pedig misztifikált áldialektikát fejleszt ki. Materializmus és dialektika módszertani egyesülése a filozófiát teljes mértékben idealizmus és materializmus harcára redukálja.

Mindezeket az összefüggéseket kell szemmel tartanunk, hogyha most — lévén a mi tárgyunk a modern dialektika fejlődésének története —

csak a dialektikus materializmusnak a hegeli dialektikához való viszonyára szoritkozunk. Marxnak Hegellel való leszámolása kétirányú: egyrészt leszámolás az idealizmussal, annak összes tartalmi és szerkezeti következményeivel a dialektikus módszer igazán tudományos kiépítésére, másrészt leszámolás a hegeli rendszerrel, a dialektikus módszer megtisztítása a hegeli rendszerből adódó minden misztifikációtól és eltorzítástól.

Már Feuerbach szembefordult a hegeli idealizmussal, de ez, mint láttuk, végső fokon visszatérést eredményezett a XVIII. század mechanikus materializmusához, melynek filozófiai gyengeségeit senki sem látta világosabban Marxnál, aki ezt a materializmust következetesebb, mint ahogy egyszer mondotta, materialistább világszemlélet nézőpontjáról bírálta.

Marxnál egészen újtípusú materializmus jön létre. Az új vonás leg elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a dialektikus materializmus a praxis, a cselekvés bölcselete. A régi materializmust az jellemezte, hogy szemléletének tárgya csak az objektum, a tárgyi világ volt, nem a szubjektum is, nem az érzékien létező ember érzéki, valóságos tevékenysége. A filozófia emez oldalát, mint Marx kiemeli, addig általában inkább az idealizmus fejlesztette ki, de mivel a cselekvés az idealizmusban mindig szellemi természetűvé válik, ez a mozzanat ott mindig csak eltorzítva juthatott kifejezésre. Feuerbach mint materialista eljutott az öntudattól függetlenül létező tárgyiasság világának elgondolásához, de az emberi tevékenység nála még csak szemlélet, ha tárgyias szemlélet is, nem pedig valóságos, tárgyias tevékenység.

Tárgyiasság és tevékenység pedig együtt és elválaszthatatlanul teszik az emberi lét alapvető adottságait. „Az ember — mondja Marx — csak azért alkot, tételez tárgyakat, mert őt magát is tárgyak tételezték, mert eredetében ő maga is természet. A tételezés aktusában tehát nem esik ki ‚tiszta tevékenységéből' a tárgy alkotásába (mint azt az idealista filozófia hiszi L. Gy.), hanem tárgyi produktuma csak megerősíti tárgyias tevékenységét, tevékenységét mint tárgyias természetű lény tevékenységét." A tárgyiasság tehát, az érzéki lét és az öntudaton kívül létező tárgyiasság azonos fogalmak.

Ennek az ismeretelméleti magatartásnak két alapvető következménye van. Mindenekelőtt megszűnik a régi filozófia kettéválása kontemplatív és praktikus magatartásra. A kettő eredetében és funkciójában egy. A valóságban époly kevéssé létezik szemlélet gyakorlat nélkül, mint gyakorlat szemlélet nélkül. A tiszta szemlélet filozófiai tételezése és legfőképpen annak mint legmagasabb emberi értéknek, mint legmagasabbrendű, legjobban óhajtandó magatartásnak előtérbeállítása szükségszerű következménye annak a társadalmi munkamegosztásnak, mely az idealista filozófiát létrehozta. Az idealista filozófiának pedig létérdeke, természetes önvédelme, hogy a kontemplatív magatartásban jelölje meg az emberi lét csúcspontját. Ez a tendencia oly erős, hogy még annyira társadalmi érdeklődésű, annyira az objektivitás felé hajló gondolkodóknál, mint Arisztotelesz és Hegel is érvényesül. Viszont az elmélettől összekötő kapocs nélkül elválasztott, a kontemplációval mereven szembehelyezett gyakorlat,

például Kantnál, arra szolgál, hogy kerülő úton (mint a gyakorlati ész postulatumai) visszaállítsa azokat a teológiai kategóriákat, melyeket a kontemplatív, a megismerő magatartás elemzésénél kénytelen volt mint a filozófia tárgyait megsemmisíteni.

Kontempláció és praxis e kettéválasztásának a megszüntetése azonban jóval túlmegy a fent jelzett ellentmondások feloldásánál. Elmélet és gyakorlat szakadatlan kölcsönhatása, e kölcsönhatásnak módszeres felismerése és alkalmazása egészen új utakat nyit meg, főképpen a társadalom megismerésében és a vele elválaszthatatlanul összekötött társadalmi gyakorlatban. Míg a polgári tudomány nem ismeri a tudományos alapon nyugvó politika lehetőségét (Max Weber például csak a politika technikai eszközeinek és módszereinek ismeretét tekinti a tudományos elemzés tárgyának, míg a politikai célkitűzés nála erkölcsi irracionalizmusban vész el), a dialektikus materializmus először fejleszti ki az emberi gondolkodás és praxis történetében a tudományos alapokon nyugvó, tudománynak számító politikát. Itt ismét magától értetődik, hogy ebben a kérdésben a dialektika csak a tudományos politika módszerét teremtheti meg; e tudomány megteremtésének tárgyi előfeltétele a gazdasági életnek és a belőle fejlődő osztályharcnak materialista megismerése.

Másik fontos következménye az előbb leszegezett alapvető megállapításnak, hogy a tárgyiasság *minden* kategóriája benne foglaltatik a tudattól függetlenül létező tárgyban. Mivel minden megismerés objektív kiindulási pontja a gyakorlat, ez pedig a tudattól függetlenül létező tárgyak és a szubjektum kölcsönhatásából jön létre, szükséges, hogy ezek a tulajdonságok a gyakorlat tökéletesedésével fokozatosan a tudatba kerüljenek. De a tudat minden esetben csak azt tükrözi, ami tőle függetlenül létezik. Ebben az ismeretelméleti alapkérdésben csak a dialektikus materializmus igazán és következetesen materializmus. Az imperialista korszak számos magát marxistának tartó gondolkodója, az imperialista korszak polgári, idealista bölcseletének hatása alatt egyoldalúan túlzott jelentőséget tulajdonít Marx és Engels ama megjegyzéseinek, amelyekben a mechanikus materializmus ismeretelméleti és módszertani korlátait bírálják. Ezeknek a bírálatoknak az ő szemükben az a teljesen helytelen következménye, mintha a dialektikus materializmus e bírálatok következtében megszűnne materializmus lenni, mintha mereven és ellenségesen állna szemben a régi materializmussal, mintha a materialista elnevezés önkényes, más terminus által helyettesíthető volna. Az ilyen felfogások ismeretelméletileg alapvetően elhibázottak, s végiggondolva csak odavezethetnek, hogy az ilyen „marxisták" magukévá tesznek valamely idealista ismeretelméletet.

Mondottuk már, hogy a fiatal Marx egy helyen a maga filozófiáját materialistábbnak mondotta a régi materializmusnál. Ez a felfogás éppen a visszatükrözés elmélet egyetemességében nyilvánul meg. A régi, a mechanikus materializmus nem volt képes ismeretelméletileg helyes kiindulási pontját, mely a megismerés alapvető tényének tekintette a közvetlenül adott, tőlünk függetlenül létező érzéki világ tükröződését tudatunkban, következetesen kifejleszteni, kiterjeszteni az objektív valóság minden

tulajdonságára, tárgyiasságának minden formájára és tartalmára, még azokra is, amelyek nincsenek érzékileg közvetlenül adva. Vagyis a régi materializmus nem volt képes a dialektika problémáit (abszolut és relatív, közvetlen és közvetett stb. dialektikáját) a visszatükrözés elméletére alkalmazni.

Itt is helytelen volna azt gondolni, hogy a visszatükrözés ismeretelméletének ilyetén következetes, dialektikus végigvitele csak „tökéletesítése" a régi materializmus ismeretelméletének. Nem, itt ismét egészen újtípusú ismeretelmélet jön létre, egészen meglepő újszerű eredményekkel, amelyek minden eddigi megismerési beállítás számára az első pillanatban szükségképpen paradox módon hatnak. Arról van itt szó, hogy a dialektikus materializmus ismeretelmélete értelmében a legelvontabb kategóriák is az objektív valóság gondolati tükröződései. Ezt mutatja ki például Engels az ítéletek tanáról, ezt Lenin a szillogizmusról. Ennek az ismeretelméletnek természetes kiindulása, hogy a gondolati visszatükrözés nem fényképe a közvetlenül adott valóságnak, mint ahogy azt a régi, a mechanikus materializmus feltételezte, hanem, anélkül, hogy visszatükrözés jellege megváltoznék, elhatol annak legrejtettebb, közvetlenül nem érzékelhető mozzanataihoz is.

Ez az új felfogása a visszatükrözés elméletének csakis elmélet és gyakorlat elválaszthatatlanul dialektikus összeforrottságából jöhet létre. A paradox látszat onnan adódik, hogy a legtöbb ember, még ha elvileg el is ismeri az objektív valóság gondolati visszatükröződését, azt, a régi materializmus módjára csak kontemplatíve, csak a szemléletben tudja elképzelni. Nem veszi észre, hogy minden emberi gyakorlatnak egyszerre előfeltétele és következménye a valóság visszatükröződése, hogy a tárgyi valósággal való aktív, gyakorlati kölcsönhatásunkban nyilvánul csak meg az igazi, a valóságot mindjobban megközelítő gondolati visszatükrözés. Engels ezt a kanti magánvaló megismerhetetlenségének bírálatában világosan kimutatja; egy más helyen — a hume-i ismeretelmélettel polemizálva — rámutat arra, hogy az oksági kapcsolat objektív létezésének igazi ismeretelméleti igazolása egyedül a gyakorlat közvetítésével lehetséges.

Mindezeknek a kérdéseknek tárgyalása már mélyen belevezetett az újtípusú, a materialista dialektika problémáiba. Mert a tárgyiasságnak ez a világa — a közvetlenül adott érzéki tárgytól egészen az elvont törvényszerűségig — mint folyton változó, folyton mozgó kölcsönhatások ellentmondásaiban változó folyamata létezik, s mint ilyen tükröződik tudatunkban is. A visszatükrözés tehát csak annyiban lehet a valóságnak megfelelő, azt mindjobban megközelítő, amennyiben a mozgásnak ezt a dialektikáját, a folyamatnak ezt az ellentmondásokban működő lényegét mindjobban megközelíteni igyekszik, amennyiben fogalomalkotásában is folyamatszerű és ellentmondásokban mozgó, amennyiben dialektikus.

Ámde annak felismerése, hogy a dialektikus kategóriák a tárgyak létének, mozgásának stb. objektív, tehát a tudattól független meghatározottságai, döntően megváltoztatja azoknak az objektív idealizmusban, pl. Hegelnél megtalálható szerkezetét és törvényszerűségeit. A hegeli

dialektika materialista „talpraállítása" nem pusztán az előjelek kicserélése, amikor is, mint sokan gondolják, egyszerűen a materialista jelző hozzáfűzésével érvényben maradna a hegeli logika. Nem, itt is lényegbevágó, minőségi változásról van szó. Természetesen e rövid összefoglalásban lehetetlen még csak vázlatosan is ismertetni a hegeli logika ilyetén átalakítását, annál kevésbé, mert az a konkrét részletkutatásban még távolról sincs teljesen befejezve. A nagy marxisták számos konkrét esetében a kategóriák mivoltának és összefüggésének rámutattak az átépítés módszerére és irányaira. De ma még nem mondható, hogy a dialektikus materializmus logikai tanítása annyira összefüggően ki volna fejtve és rendszeresen tárgyalva, mint az objektív idealizmusé a Hegel *Logikájá*-ban.

Ilyen körülmények között be kell azzal érnünk, hogy e módszert és alkalmazását néhány esettel megvilágítsuk. Marx az áru kifejlődéséről így ír: „Az árucsere folyamata ellentmondó és egymást kizáró viszonylatokat foglal magában. Az áru kifejlődése nem oldja fel ezeket az ellentmondásokat, de megteremti azt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez egyáltalában az a módszer, amelyben a valóságos ellentmondások feloldódnak." Ha az olvasó figyelemmel kísérte ama fejtegetéseinket, amelyekben a feloldás dialektikai problémájának fejlődését tárgyaltuk Schellingnél és Hegelnél, akkor láthatja, hogy itt az ellentétek feloldásának ismét egészen újtípusú megoldásával állunk szemben. Hegel kísérletet tesz arra, hogy az ellentmondások szakadatlan mozgását, a feloldásoknak új ellentmondásokba történő átmenését gondolatilag megragadja. Az ő fogalmazása (az azonosság és a nem azonosság azonossága) csakugyan magasabbrendű és a valóságot jobban megközelítő mint az ellentétek összeesésének ama tanítása, amely Cusanustól Schellingig uralkodott a dialektika történetében. De mivel a feloldás eme hegeli elmélete egyrészt idealista ismeretelméleten alapszik, másrészt a valósághoz való kontemplatív magatartáson, világos, hogy ez az elmélet sem képes igazán megmagyarázni a dialektikus kategóriák folyamatosságát, egymásból következését, egymásba átmenését.

Engels egyszer utal arra, hogy a hegeli logika leggyengébb pontja éppen a kategóriák egymásba való átmenése; itt Hegel igen gyakran rendkívül mesterkélt gondolatmenetekre kényszerül, helyenként egyenesen szójátékokkal oldja meg a számára megoldhatatlan kérdést. Ehhez hozzájárul, hogy a hegeli idealizmus rendszerré válása és a rendszer tartalmai következtében kénytelen a feloldásnak igen sokszor végérvényes, vagyis a dialektikából kieső, metafizikai jelentőséget tulajdonítani. Nem is szólva arról, hogy az idealista filozófiának természetszerű következménye, hogy a feloldás útjának módszere felismerése számára azonossá válik a valóságban történő feloldással. A marxi materialista dialektika az ellentmondások létezését és esetleges feloldását egy az objektív valóságban, a természetben és a társadalomban lejtászódó objektív folyamatnak tekinti, amelyben az emberiség gyakorlata mint fontos tényező szerepel. Ebből adódik a feloldás problémájának mint az objektíve létező ellentmondások mozgási törvényének ez az egészen újszerű felismerése.

Egy másik helyen Marx a dialektika kérdésében igen világosan fog-

lal állást a hegeli idealizmusból eredő veszélyes illúziók ellen. Azt mondja: „A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározottság összefogása, tehát a sokféleség egysége. A gondolkodásban ezért az összefogás folyamataként, eredményként jelenik meg, nem kiindulási pontként, holott ez az igazi kiindulási pont, s ezért a szemlélet és a képzet kiindulási pontja is ... Hegel így jutott el ahhoz az illúzióhoz, hogy a valóságot a magát önmagában összefogó, elmélyítő, a maga erejéből mozgó gondolkodás eredményeként fogja el, holott az elvonttól a konkrétig való felemelkedés módszere csak a gondolkodás sajátossága a konkrétet megragadni, azt, mint konkrétet, eszmeileg visszaadni."

Itt nemcsak a hegeli, az idealista illuzió bírálata a lényeges. Marx itt a dialektikus logika számos kérdésére mutat rá, amelyeknek fontosságát alig lehet túlbecsülni. A hegeli dialektikus logika minden ismerője tisztában van azzal, hogy milyen gondolati forradalom volt már Hegelnél a konkrét fogalom elgondolása és ezzel a régi absztrakciós elmélet túlhaladása. Azonban a konkrét fogalom Hegelnél mint a gondolati öntevékenység misztikus terméke szerepel és így bármennyire túlemelkedett is a hegeli dialektika empirizmus és régi racionalizmus ellentétén, bármennyire jelentette is a konkrét fogalmak megalkotása ennek a túlemelkedésnek gondolati módszerét, a módszernek tudományos alkalmazása nem volt ment a misztifikációtól és az önkényességtől. Marx gondolatmenete teljességgel megszüntet minden homályt a konkrétség elgondolásában, amennyiben a konkrétség, beleértve a benne rejlő szintézist, a sokféleség egyesítését, mint az objektív tárgyi világ tudattól független tárgyiasságának formája áll előttünk, amely egyszerre kiindulási pontja és végcélja a valóság gondolati megismerésének.

Ugyanez a gondolatmenet világot vet a visszatükrözés elmélet immár nem mechanikus, hanem dialektikus útjára. Megmutatja, hogy a valóságot visszatükröző gondolati folyamatnak önálló, öntevékeny utakon kell haladnia, ha igazi visszatükrözése akar lenni a konkrét valóságnak. A dialektikus visszatükrözés tehát nem azt jelenti, hogy a gondolati reprodukció mechanikusan és szolgaian követi a valóság mozgásának minden egyes, esetleg véletlenszerű lépését, hanem azt, hogy a valóság lényegére vesz irányt és az objektív valósággal való szakadatlan elméleti és gyakorlati kölcsönhatásban törekszik arra, hogy annak konkrét voltát, mely megismeretlenül bár a gondolkodás kiindulási pontját jelentette, éppen konkrétságában, éppen mozgásában, folyamatszerűségében, ellentmondásos voltában minél tökéletesebben megközelítse.

Így alakul át a kategóriák egész tana minőségileg új összefüggéssé.

Ez a minőségi változás egyszersmind az új materializmus alapvetően történelmi jellegét is jelenti. A polgári tudomány számára éppen történelem és elmélet kettőssége jellemző. Legfeljebb a történetfilozófiában jut el, például Hegelnél, bizonyos egységhez, azáltal, hogy a filozófia a történelem tényeit és folyamatát kiemeli normális, empirikus, tapasztalati mivoltukból, hogy filozófiává szublimálja őket. De ez a filozófiai szublimáció éppen Hegelnél, akinek pedig egyik főtörekvése volt történelem és elmélet dialektikus egységét megteremteni, történelem és

elmélet ellentmondásosságának magasabb szinvonalon való megnyilvánulásához vezetett.

Mindezekkel az elméletekkel szemben már a fiatal Marx és Engels kimondták: „egyetlen tudományt ismerünk, a történelem tudományát." Ez magában foglalja a természetnek is folyamatszerű, lefolyásszerű, ellentmondásokban mozgó történelmi felfogását. Ezzel filozófia és tudomány viszonyának, filozófia és történelem összefüggésének új típusa áll előttünk, mely se nem kettősség, se nem filozófiai szublimálás. A marxi történelem, mint egyetlen tudomány magában foglalja a törvényeket, az elveket, a filozófia összes kategória-problémáit. A filozófiai értelemben is vett általánosítás elválaszthatatlan emez újtípusú tudomány módszerétől, de a kiindulási pont és az igazság kritériuma mindig és mindenütt: az objektív és konkrét valóság egésze.

Legvilágosabban látható történelem és elmélet eme módszertani egysége, ha egy pillantást vetünk az általánosítás marxi elméletére, hogy Marx szavaival éljünk: az „értelmes általánosításra". Ez az általánosítás mindenütt meghatározza a saját maga érvényességi fokát és körét, meghatározván, a valóság konkrét elemzése segítségével, a maga érvényességének reális előfeltételeit. Az érvényesség foka és köre pedig a dialektikus materializmusban egyszerre és elválaszthatatlanul elméleti és történelmi probléma.

Itt is, hogy az olvasó az ellentétből könnyebben megértse ez újtípusú valóság-felfogás lényeges vonásait, egy ellenpéldára utalunk. A polgári gondolkodásban merev ellentétben áll egymással szemben lét és érvényesség. A polgári gondolkodás, amennyiben valamely gondolatot vagy tételt érvényesnek ismer el, úgy ennek jellege szerinte örökkévaló, időfeletti. Az igazságok tehát, amennyiben igazságok, felette állnak a történelmi változások sodrának. Természetesen formálisan minden helyes ténymegállapítás, amennyiben az objektív valóság valamely adott tényét gondolati formába önti, olyan tényállást állapít meg, amelyen többé változtatni nem lehet. Ebben az értelemben, ha azt mondom, hogy X. Y. 1900 május 6-án született, „örök igazságot" mondtam ki, feltéve, hogy a tény megfelel a valóságnak. De a polgári gondolkodás ezt a pusztán formális örökkévalóságot, mely egyszerűen misztifikált kifejezése annak, hogy szemléletünk, képzetünk, gondolatunk adott esetben helyesen reprodukálja az objektív valóság valamely tényét vagy összefüggését, ugyancsak misztifikáló módon összecseréli a gondolati érvényesség tartalmi és szerkezeti körének „örök érvényével", „időfelettiségével".

Az ilyen misztifikáló ismeretelmélet teremti meg történelem és elmélet merev szembeállítását, amit a modern újkantiánus ismeretelmélet mint történelem és törvényszerűség kizáró ellentétét fogalmazott meg. A dialektikus materializmus ezzel ellentétben minden törvényszerűséget, mint az egységes és objektív történelmi folyamat bizonyos általános vonását fogja fel. Ennélfogva az így felismert törvényszerűség lehet pusztán egy korszak jellemző sajátossága. Így például az átlagprofitráta törvénye feltételezi a tőkés termelési rend bizonyosfokú fejlettségét (a tőkék szabad átvándorlását egyik termelési ágból a másikba), s mint

törvényszerűség, mint tendencia működik, ahol és amikor érvényességének ez a reális előfeltétele a valóságban adva van. Ezek a törvényszerű összefüggések vonatkozhatnak a történelem több korszakára is. Ilyen törvényszerű összefüggés osztálytársadalom és állam viszonya. A történelmi materializmus pontosan megállapítja azokat a reális előfeltételeket, amelyeknek valamely társadalomban, az őskommunizmus gazdaságilag szükségszerű felbomlása következtében, létre kell jönniök, hogy a társadalom fölé emelkedő állam kialakuljon; ilyen esetben azonban az államnak valamely formában létre is kell jönnie. Ugyanakkor azt is megállapítja a történelmi materializmus, hogy a társadalmi fejlődés bizonyos fokán azok a társadalmi előfeltételek, amelyek az államot létrehozták, szükségszerűen megszűnnek és ezzel „az állam elhal". Végül vannak olyan törvényszerűségek, amelyek az emberiség egész fejlődéstörténetére érvényesek. Ilyen a munka, a természethez és a dolgozó embernek önmagához való viszonyában. Természetes, hogy az érvényesség körének ilyen általános megállapításán belül ismét adódnak történelmi változások, amelyeknek szintén megvannak a maguk törvényszerű összefüggései; gondoljunk például a tőkés társadalom és azon belül a monopolkapitalizmus államának sajátos törvényszerűségeire.

Az általánosítás ilyen történelmi konkréciója meghatározza a kategóriák funkcióváltozását különböző korszakokban. (Így például a kereskedelmi és pénztőke, mint a tőkeképződés spontán formája valamely primitív társadalomban, felbomlasztóan hat az ilyen társadalmi szerkezetre; amennyiben a tőkés fejlődés folyamán az ipari tőke alárendeli magának a kereskedelmi és pénztőkét, alapvető funkcióváltozás áll be; a monopolkapitalizmus korában kifejlődő finánctőke pedig újbóli funkcióváltozást idéz elő a tőke egyes alcsoportjai között.)

Mindez nemcsak azt mutatja, hogy a dialektikus és történelmi materializmus a történelmi és az elméleti nézőpont dialektikus egyesítésével egyszerre képes elméletileg megragadni olyan jelenségeket, amelyekben a polgári gondolkodás pusztán empirikus tényeket lát, s ugyanakkor a legnagyobb hajlékonysággal rámutatni a társadalom fejlődése, szerkezetének megváltozása következtében létrejövő funkcióváltozásokra, hanem egyúttal új és fontos kategóriaproblémát vet fel: a totalitás, az egész problémáját.

Itt is célszerű a polgári gondolkodás ellentétével kezdeni. A polgári gondolkodás a totalitást mindig metafizikai módon fogja fel, akár igenlő, akár tagadó álláspontot foglal el annak létével, illetve megismerhetőségével szemben. Azok a polgári gondolkodók, akik a totalitásban döntő filozófiai kategóriát látnak, hajlandók azt örökérvényű, szubsztanciális természetű kategóriának felfogni, mely például arra alkalmas, hogy az oksági elvet kiszorítsa, hogy a fejlődést kiküszöbölje a tudományból. Ezzel ellentétben számos polgári gondolkodó van, aki viszont tagadja a totalitás kategóriájának létezését, illetve annak megismerhetőségét.

A dialektikus materializmus totalítás fogalma mindig az abszolut és relatív dialektikáján alapszik. Ennélfogva a totalítás semmi-

képpen sem abszolut kategória, amennyiben bármely totalitás lehet valamely magasabbrendű totalitásnak része (például valamely ország gazdaságának egésze a világgazdaság egészéhez viszonyítva); a totalitás azonkívül nem elvont, hanem történelmi fogalom (a világgazdaság kategóriája például a kapitalizmus bizonyos fejlettségi fokán jön létre és minden marxista abszurdumnak tartaná például ókori világgazdaságról beszélni, amikor, teszem, a görög városállamok Kínával nem állottak konkrét gazdasági összefüggésben). Ilymódon a totalitás fogalmának, amennyiben az objektív valóságot helyesen tükrözi vissza, megvan a maga konkrét történelmi dialektikája: új totalitások keletkeznek, régiek elmúlnak.

Ezeken a dialektikus módszer meghatározta korlátokon belül a totalitás kategóriájának rendkívül fontos szerepe van történelmiség és törvényszerűség fent vázolt szükségszerű összefüggésében. Éppen a totalitás kategóriájának alkalmazása vet gátat annak, hogy bizonyos jelenségeket történelmietlen elvontságban tekintsünk; mert ha kutatásunk tárgya az, hogy valamely jelenség konkrét társadalmi szerepét, funkcióját meghatározzuk, ez múlhatatlanul azzal jár együtt, hogy ezt a funkciót valamely meghatározott totalitáson belül vizsgáljuk és figyelmünket arra is kell irányítanunk, hogy ugyanaz a jelenség más totalitásban mennyire más funkciót tölt be. (Gondoljunk előbbi példákra, a kereskedelmi és pénztőke társadalmi és gazdasági szerepéről.)

A totalitás dialektikus felfogása ilymódon — éles ellentétben a polgári tudományokkal — éppen arra való, hogy megszüntessen minden merevséget, minden izolált tárgyalási módot, anélkül azonban, hogy a tárgyak felfogásának ez a rugalmassága empirizmushoz, vagy relativizmushoz vezetne, anélkül, hogy megakadályozna konkrét törvényszerű összefüggések felismerésében és gondolati kifejezésében.

Mindennek különös jelentősége van az úgynevezett ideológiai problémák egyszerre elméleti és történelmi megfogalmazásában. A polgári tudománnyal ellentétben a dialektikus materializmus tagadja, hogy az egyes szellemi területeknek (művészet, jog, stb.) önálló, önmagukban zárt történelme volna. A dialektikus materializmus értelmében a történelem egységes folyamat és minden ilyen szellemi tevékenység története része az emberiség története totalitásának. Ez azonban egyáltalában nem jelenti az illető területek viszonylagos önállóságának tagadását. Ellenkezőleg a dialektikus materializmus ugyanakkor, amikor megállapítja a történelem egységes fejlődésének elvét, meghatározza ezen belül az egyenlőtlen fejlődés konkrét törvényszerűségeit is. Ezek természetesen nem az illető tevékenység „ontológiai" lényegéből levont elvont következtetések, hanem a konkrét és egységes történeti folyamaton belül jelentkező szükségszerű mozzanatai az egyenlőtlen fejlődésnek. Így állapítja meg Marx bizonyos művészetágak számára azt, hogy fejlődésük a társadalom bizonyos primitívebb fokához van kötve; így beszél Engels az emberiségnek arról az erkölcsi hanyatlásáról, amely az őskommunizmus gazdaságilag szükségszerű és lényegében óriási haladást jelentő felbomlásával szükségképpen együttjár, stb.

A kategóriáknak ilyetén gyökeres átalakulása csak a materialista világszemlélet alapján jöhetett létre. A materialista dialektika nem elvont elvekből dedukálja a történelmet, mint ahogy azt Hegel messzemenően tette, de nem is állít pusztán empirisztikusan tényt tény mellé, ahogy azt Ranke óta a polgári történelemfelfogás teszi. Kiindul az emberi, a társadalmi lét legprimitívebb, legősibb tényeiből, ezeknek szerkezetét, törvényeit, mozgását és ellentmondásait ismeri fel és ezeknek ismerete segítségével oldja meg aztán a legkomplikáltabb — létszerűen a primitívebbektől függő — összefüggéseinek problémáit.

A polgári gondolkodás, sőt a polgári életszemlélet lealacsonyítónak tekinti a dialektikus materializmus azon felfogását, hogy az ideológiák fejlődését a gazdasági alap határozza meg. A polgári gondolkodás, itt is mint annyi más helyen összecseréli a valóságos, az objektív, a létszerű összefüggést és az abból adódó elsődlegességi, illetőleg függő viszonyt az értékek hierarchiájával. A történelmi materializmus csak annyit állít, hogy ha az ember nem tud táplálkozni, lakni, stb., ha anyagi életfeltételeit nem tudja produkálni és reprodukálni, akkor nincs művészet, filozófia, stb. Az ideológiai formák fejlődésének mozgási terét az embereknek az a szabad ideje teremtette meg és határozta meg, amely a termelő erők fejlődése következtében létrejött. De ez az összefüggés természetszerűleg nem állhat meg annak a ténynek megállapításánál, hogy ilyen anyagi előfeltételek nélkül nincs ideológiai fejlődés. Minden ideológia konkrét emberi viszonyok között fejlődik ki és ezek a konkrét viszonyok, az azok alapjait képező emberek közötti viszonyok, amelyek a termelő erők fejlődése következtében alakulnak, minőségi változásokon mennek át, határozzák meg az emberek érzéseit, élményeit, gondolatait, stb. A termelő erők fejlődésével, a társadalmi munkamegosztás következtében olyan bonyolult, objektív, az öntudattól függetlenül létező, különleges tárgyiassági szerkezetet felmutató társadalmi valóság jön létre, mely meghatározza az emberek közötti viszonyok szerkezetét, mozgását, törvényeit, stb. és közvetíti az egész társadalom és benne az egyes emberek anyagerejét a természettel. Az ebből létrejövő függési viszonyt állapítja meg a történelmi materializmus az ideológiákat illetőleg.

De itt is a fennálló előítéletekkel szemben ki kell emelni, hogy a történelmi materializmus szerint bonyolult dialektikus jellegű kölcsönhatások állanak fenn gazdasági alap és úgynevezett ideológiai felépítmény között és a történelmi materializmus nem állít többet, mint hogy ezeknek a kölcsönhatásoknak bonyolult szövevényében végső fokon a gazdasági alapnak jut a döntő szerep. Ehhez járul, hogy a történelmi materializmus értelmében itt soha sincs szó közvetlen kapcsolatokról, hanem a közvetítő kategóriák egész láncolata, vagyis a kölcsönhatások egész sorozata kapcsolja össze a gazdasági alapot a felépítménnyel. Ez is egyik motívuma annak, amire már utaltunk, hogy a marxizmus nemcsak hogy nem tagadja az egyenlőtlen fejlődés elvét a különböző ideológiai területek fejlődési törvényeit illetően, hanem egyenesen központi kérdésnek tekinti itt is az egyenlőtlen fejlődés elvét.

A történelmi materializmus teljes félreértése a polgári gondolkodók

tekintélyes részénél az, hogy benne valamiféle — polgári értelemben vett — „szociológiát" látnak és törvényszerűségeit a polgári szociológia elvont általánosításai értelmében képzelik el. Ez pont az ellenkezője a történelmi materializmus dialektikus történelemfelfogásának. Elég talán ha itt arra utalunk, hogy ilyen „szociológiai" értelmezést szokott kapni a történelmi materializmus osztályharc felfogása. Marx mindig élesen tiltakozott a történelmi materializmus ilyen értelmezése ellen. A maga tudományos érdemének nem azt tekintette, hogy az osztályharc tényét felfedezte; ezt, mint helyesen megjegyzi, már jóval előtte más tudósok is ismerték. A történelmi materializmus eredetisége, Marx tudományos érdeme „csak" abban áll, hogy felismerte: az osztályharc a társadalmi fejlődés bizonyos fejlettségi fokán szükségképpen jön létre és ugyan-e fejlődés bizonyos fejlettségi fokán szükségképpen megszűnik. a társadalmi változások, a társadalmi fejlődés mozgató ereje lenni. És maga az osztályharc, annak tudatossá vált vezetése viszi át az emberiséget ebbe a fejlődési szakaszba, ahol az emberiség „előtörténete" véget ér, ahol igazi története megkezdődik. Ily módon a szocializmus nem úgy jelenik meg a történelmi materializmus felfogásában, mint az utópikus szocializmusban, eljövendő állapotként, hanem törvényszerűleg nő ki a tudatosan vezetett osztályharcból, a társadalom vezető rétegének tudatos cselekvéséből.

E néhány példa már eléggé tanusítja, hogy a filozófiai kategóriák materialista dialektikus átfogalmazása ott is minőségileg újat hoz létre, ahol azok tartalmilag, sőt megfogalmazásban is közelről érintkeznek az elődökével: gondoljunk szabadság és szükségszerűség összefüggésének felismerésére. A hegeli filozófia nagy érdeme volt e területen a dialektikus kapcsolat megállapítása: a szabadság semmi más, mint a felismert, tudatossá vált szükségszerűség, állapította meg Hegel. De ennek gondolati kifejezése Hegelnél a szemlélet, a kontempláció magatartását és tárgyiasságát jelentette; Hegel eme megállapítása végső fokon mégis csak az Arisztotelesz-féle „teória" modern változata volt. Marxnál ellenben a szabadság ilyen értelmezése a társadalom tudatos átalakításának, a természet és a társadalom fölött elért uralomnak, az emberiség legmagasabbrendű praxisának vezérlő elve. Az utópisták látták a kapitalista társadalom ellentmondásait; látták a szocializmus problémáit, mint a kapitalizmus ellentmondásainak elvi és gyakorlati feloldását. De e két terület náluk egymás mellett jelentkezett, összekötő kapocs, közvetítő mozzanat nélkül. A történelmi materializmus szerint a kapitalista társadalom ellentmondásai teremtik meg e társadalom sírásóját, a proletariátust; a proletariátus tudománya, a dialektikus és történelmi materializmus pedig arra való, hogy a társadalmi lét helyes felismerésének, tudatosításának segítségével a gyakorlatban feloldja, azaz megsemmisítse a kapitalizmus ellentmondásait, amennyiben az osztályharc segítségével megszünteti a kapitalista kizsákmányolást, felépíti az osztálynélküli szocialista társadalmat.

„A filozófiák eddig csak különbözőképpen magyarázták a világot, a feladat: megváltoztatni azt", mondja Marx. Ezzel a filozófia gyöke-

rében megmásítja évezredes alapelveit. A dialektikus materializmus létrejötte előtt a filozófia vezető elve az volt, hogy a filozófia legmagasabbrendű célja a világ megismerése. Ennek nem mond ellent az, hogy a filozófiatörténet folyamán számos erkölcstan az egyén cselekvésében, sőt itt-ott társadalmi cselekvésében vélte megtalálni az élet igazi értelmét. A dialektikus és a történelmi materializmusban azonban az a gyökeresen új, hogy a megismerés az emberiség cselekvésének, önmaga és a világ megváltoztatásának válik hordozójává.

A dialektikus materializmus dialektikusan feloldva, tehát egyszerre megsemmisítve és magasabb szinvonalra emelve foglalja magába a filozófia történelmileg elért legnagyobb vívmányait, a filozófiai haladás valódi eredményeit. Ennek ellenére, helyesebben: éppen ezért nemcsak új, hanem gyökeresen újtípusú filozófia is: tudatosítása az emberiség praxisának, ez átalakító-praxis tökéletesítése az egész emberiség magasabb szintre emelése céljából.

5.

Az orosz forradalmi demokrácia filozófiája.

1848-ig a vezető népek filozófiája, minden nemzeti eltérés ellenére, lényegében párhuzamos utakon halad. A témák, a módszerek, az előtérben álló tudományágak nagyfokú különbözősége — bizonyos történelmi távlatból — csak aláhúzza a lényegbeli párhuzamosságokat. 48 után azonban élesen különválik a nyugateurópai és az orosz filozófiai fejlődés.

A nyugati fejlődésnek itt csak pár mondatban adjuk foglalatát; az olvasó részletesen megtalálja a főtendenciák elemzését e könyv *A Polgári Filozófia Válsága* című dolgozatában. Rövidesen összefoglalva ez a korszak a polgárság biztonságérzésének, a „szekuritásnak" korszaka. A dialektika eltűnik a filozófiából. Hegel helyébe Kant és Hume lépnek. Schopenhauer, e korszak legolvasottabb gondolkodója, a dialektikát egyenesen őrültségnek, zagyvaságnak minősíti. Marx szavai szerint Hegelt — mint egykor Spinozát — döglött kutyának tekintik.

Az egykor a dialektika felé induló történettudomány most tisztán empirisztikus, pragmatisztikus tudománnyá laposodik. A klasszikus ökonómia elhal, helyébe részben a vulgarizátorok rosszhiszemű apologetikája, részben tisztán empirisztikus, elméleti szempontokat nem ismerő, azokat megvető gazdaságtörténet, részben szubjektivista elmélet (a határhaszonelmélet) lép. Az utópikus szocializmus is felbomlik. A belőle kinőtt polgári szociológia éppen a dialektikus módszert és a társadalmi fejlődés gazdasági alapjainak felkutatását küszöböli ki a társadalom vizsgálatából.

Ez időszak orosz filozófiai fejlődése éppen ellenkező irányt vesz. A 30-as és 40-es években a haladó orosz gondolkodók már tevékenyen résztvesznek a hegelianizmus felbomlási folyamatában. Bjelinszkij és Herzen nemzetközi méretben is élén járnak a baloldali hegelianizmusnak.

Hercen világosan felismeri a dialektikus módszer progresszív, forradalmi jellegét; „a forradalom algebrájának" nevezi azt. Ugyanakkor azonban materialisztikus természetszemléletet fejt ki és élesen kritizálja a hegeli filozófia idealista, reakciós oldalait. Bjelinszkijt, aki kezdetben ortodox hegeliánus volt, fejlődése elviszi a feuerbachi materializmus és az utópikus szocializmus társadalomkritikájának megértéséhez. Mind a kettőnél fontos annak kiemelése, hogy — ellentétben Feuerbachhal — materialisták lettek anélkül, hogy gondolkodásukban a dialektika elhalt vagy akárcsak elhalványodott volna.

Ha itt Feuerbachról és az utópikus szocializmusról beszéltünk, nem irodalomtörténeti kérdést feszegettünk, nem irodalmi befolyások kereszteződését kutattuk, hanem gondolati tendenciákra mutattunk rá, amelyek kibontakozásában az orosz társadalmi fejlődés sajátossága játszotta az elsődleges szerepet. Ennek megfelelően fogadták magukba a kiváló orosz gondolkodók a nyugati filozófiából azt, ami ennek a fejlődésnek, e fejlődés forradalmi továbbvitelének a legjobban megfelelt.

Mint a XVIII. század végén és a XIX. század elején a német filozófia nagy fellendülése összefüggésben áll egyrészt e társadalom viszonylagos gazdasági és politikai visszamaradottságával, másrészt a filozófia szerepével a demokratikus forradalom ideológiai előkészületeiben, úgy most Oroszországban is. Ez elvont hasonlóság mellett azonban döntőbb jelentőségűek e két fejlődés konkrét különbségei. Mindenekelőtt Oroszország ugyan a kapitalista fejlődést illetően éppenúgy elmaradott ország, mint annakidején Németország volt és elmaradott ország még a korabeli Németországhoz képest is. De az orosz fejlődés annyiban tér el lényegesen a némettől, hogy ott az abszolut monarchia megteremtette a nemzeti egységet, míg Németországban a hűbériségből való átmenet osztályharcai a német nemzet politikai szétdaraboltságához vezettek. Ezért volt a német demokratikus forradalom központi kérdése a nemzeti egység helyreállítása, míg Oroszországban, csakúgy mint a nagy francia forradalomban, a demokratikus átalakulás központi kérdése a jobbágyság felszabadulása, a parasztságnak földhöz juttatása volt. Innen az orosz forradalmi mozgalom, a forradalmat előkészítő demokratikus ideológia hatalmas lendülete, ellentétben a német ideológiai fejlődés kicsinyes, nyárspolgáriságával, mely még legnagyobb lángelméikre, Goethere és Hegelre is rányomja a maga bélyegét. Németországgal ellentétben a forradalmárok számára a nemzeti kérdés az Oroszországon belül élő elnyomott nemzetiségek demokratikus felszabadítását jelentette, ami kezdettől fogva a nemzeti elfogultságon felülemelkedő pátoszt ad a demokratikus forradalom ideológiai előkészítőinek. Oroszország nagyhatalmi jellege továbbá azt idézi elő, hogy az orosz közéletből hiányzik a német kis államok nyárspolgárias kicsinyessége és provincializmusa. Amikor a forradalmi demokraták a cárizmus ellen harcolnak, ennek a harcnak méretei és ezért tartalmai kezdettől fogva egészen mások, mint, teszem, a badeni vagy württembergi demokraták küzdelmei saját kicsinyes uralmaik ellen. Mindehhez hozzájárul, hogy — erős összefüggésben a fent felsorolt okokkal — Németországgal ellentétben az orosz

haladó társadalomban mindig igen erősek voltak a felvilágosodás materialista hagyományai.

Fontos különbség azonkívül az, hogy az orosz demokraták leplezetlen ázsiai formájú abszolútizmussal állottak szemben, nem úgy mint a XIX. század elejének német demokratái, akiknek egyrésze a délnémet álparlamentarizmus levegőjében élt, amely ugyan nem rendelkezett valóságos hatalommal, de arra mégis alkalma volt, hogy legális illúziókat, parlamentáris kretenizmust hozzon létre még meggyőződött demokratákban is. Oroszországban a haladás és a cárizmus között lehetetlen volt a megegyezés.

Végül a 48-as forradalom Oroszország részére nem jelenti azt a végzetes fordulatot, amelyet Közép- és Nyugat-Európában jelent. 48-ban az orosz belső viszonyok még távolról sem voltak érettek forradalmi cselekedetekre. A 48-as megmozdulásoknak megfelelői Oroszországban az 50-es évek közepén indultak meg, főleg a Krim-háború elvesztése után, a jobbágyfelszabadítás körül meginduló osztályharcokban, az ekörül megindúló népmozgalmak kezdeteiben. Így a 48-as forradalomnak az a depresszív, pesszimizmust és tanácstalanságot felidéző hatása, melyet egész Közép- és Nyugat-Európában észlelhetünk, Oroszországban nem tapasztalható. Legfeljebb a már korán emigrációba szorult Hercen késői fejlődésében észlelhetünk ilyen hangulatokat, de az ő össztevékenységét is inkább a belső orosz fejlődés iránya, mint a nyugateurópaié határozza meg. Ezért az orosz ideológiai fejlődés folytatása és magasabbra fejlesztése azoknak a filozófiai áramlatoknak, amelyekkel mint a dialektikus materializmus keletkezésének előtörténetével egy előző szakaszban foglalkoztunk.

Ezek a társadalmi körülmények határozzák meg, hogy abban az időben, amikor Európaszerte a materialista filozófia és a dialektikus módszer általános hanyatlásával, sőt eltűnésével találkozunk, mind a kettőnek új fellendülését észlelhetjük Oroszországban. Ezt a fejlődést nagyban elősegíti az, hogy a tőkés termelési rend lassú fejlődésével karöltve új, plebejus jellegű értelmiségi réteg kezdi átvenni az orosz szellemi élet vezetését az addig túlnyomó szerepet játszott nemesi ellenzék helyett. Ez a fejlődés már Bjelinszkijvel indul meg. Ő határolja el e két korszakot mind az irodalomban, mind az elméleti gondolkodásban. (E kérdés irodalmi részével részletes tanulmányban foglalkoztam: megjelent *Nagy Orosz Realisták* című könyvemben.) Itt csak pár szóval utalok arra, hogy Bjelinszkij irodalmi álláspontja bizonyos párhuzamosságot mutat a Heineével, aki egész Nyugat-Európában irodalmilag a legvilágosabban ismerte fel a júliusi forradalommal beállott társadalmi és világnézeti változás jelentőségét. Bjelinszkij azonban a kérdések lényegét világosabban és következetesebben dolgozza ki Heinenél.

Az orosz filozófia új fejlődési szakaszának központi alakjai Csernisevszkij és Dobroljubov, a szoros értelemben vett filozófia területén főleg az első. Általános szokás e két kiváló gondolkodót a történetben mint Feuerbach-tanítványt elkönyvelni. Ez a beállítás nem helyes, sőt elhomályosítja a legfontosabb összefüggéseket. Mindenekelőtt itt is a filo-

zófiai magatartás lényegét elsődlegesen a sajátos orosz fejlődés határozza meg. Minden filozófiai vagy irodalmi hatás ennek csak tükröződése vagy kifejezési eszköze. Azonfelül — és az nagyon fontos — szó sincs arról, hogy Csernisevszkij és Dobroljubov egyszerűen „tanítványai" lettek volna Feuerbachnak. Teljes mértékben önálló és eredeti gondolkodók. Feuerbach hatása segítségükre van az idealista filozófia következetes túlhaladásában, de ha ismeretelméletük igen közel áll is a Feuerbachéhoz, a filozófia minden más területén, különösen történelmileg és társadalmilag, gondolkodásuk messze túlmutat a Feuerbachén.

Ez mindjárt megnyilvánul a hegeli dialektikához való viszonyukban. Emlékeztetünk arra, Feuerbach a hegeli idealizmussal együtt egyszersmind radikálisan elvetette a hegeli dialektikát s ennek egész rendszerére, de különösen társadalomfilozófiájára szűkítő és eltorzító hatása volt. A fiatal Csernisevszkij ellenben a következőket írja naplójában: „Hegel elvei rendkívül hatalmasak és átfogók, következtetései azonban szűkek és semmitmondók. Ha következetesen végiggondoljuk elveit, olyan következtetésekhez jutunk, amelyek teljesen különböznek az övéitől." Látjuk itt már a fiatal Csernisevszkij is félreérthetetlenül céloz a hegeli rendszer és módszer ellentétére, vagyis világosabban felismeri a hegeli filozófia központi problematikáját, mint, Marxot és Engelst kivéve, bármely kortársa. Ez a felfogás nemcsak magasabban áll, mint a Feuerbach-féle tagadása a dialektikának, hanem messze felülemelkedik az ezoterikus és exoterikus Hegel között tett megkülönböztetéseiken. Hegel nagysága Csernisevszkij szerint abban áll, hogy kifejezésre juttatja a fejlődést, mint általános elvet. Tehát Csernisevszkij materializmusa már magába foglalja a mozgás, a történelmi fejlődés elvét, míg Feuerbachnál magánál, Marx szavai szerint: „amennyiben materialista, annyiban nem fordul elő nála a történelem, amennyiben tekintetbe veszi a történelmet, annyiban nem materialista". Marx kortársai között az orosz forradalmi demokrata filozófia az egyetlen, amely megindul a történelem materialista és dialektikus szemlélete irányában és ennek általánosítása révén a materialista dialektika felé.

Hozzájárul ehhez, hogy Csernisevszkij viszonya a szocializmushoz egészen más mint Feuerbaché és a német baloldali hegeliánusoké volt. Ha ezt a különbséget a filozófiatörténet irodalmi nyelvén fejezzük ki — bár ismételjük: ez nem a döntő szempont, csak a legrövidebb kifejezés eszköze —, úgy azt kell mondanunk, hogy Csernisevszkij viszonya az utopikus szocializmushoz egészen más mint az övék volt. Feuerbach általában megállt a következetes demokratikus álláspont elvont kifejezésénél; a német hegeliánusok és a nyomukban keletkezett „igazi szocialisták" az utopisták tanait válogatás és kritika nélkül átteszik a hegeli dialektika, szintén kritika nélkül kezelt terminológiájába. Csernisevszkijt az utopistáknál, elsősorban Fouriernél. nem annyira a szocializmus előre vetített álomképe, mint a kapitalista társadalom éles és találó bírálata, a kapitalizmus belső ellentmondásainak feltárása érdekli. Nála tehát itt is ugyanaz a gondolkodás útiránya, mint Marxnál és Engelsnél.

Ebből a felfogásból nála igen fontos politikai és gondolati mozzanatok következnek; legelsősorban a formális demokrácia bírálata. Csernisevszkij éleselméjűen levonja a 48-as forradalom bukásának tapasztalatait, és ezekből világosan megállapítja, hogy semmiféle egyes, elszigetelten vett demokratikus intézménynek (köztársaság, független bíróság, általános választójog stb.) sincs önmagában véve döntő jelentősége, mindegyik magában véve védekezésre képtelen a reakcióval szemben, sőt annak bizonyos körülmények között még támasza is lehet. A demokrácia biztosítéka, Csernisevszkij szerint, egyedül az egész társadalom következetes demokratikus átépítése.

Ehhez bizonyos fokig hasonló hangokat hallhatunk egyes utopistáknál is. Az ő gondolkodásukat is messzemenően befolyásolta az a csalódás, amelyet a polgári forradalmak győzelmei a dolgozó rétegekben kiváltottak; annak felismerése, hogy még a polgári demokratikus forradalom győzelme sem biztosítéka annak, hogy a dolgozó rétegek legelemibb társadalmi kívánságai teljesüljenek. Ámde az utopikus szocialistáknál ez a tapasztalat azzal a következtetéssel jár, hogy radikálisan elvetik a társadalom átalakításának politikai útját, hogy a forradalom ellen, mint valami céltalan és hiábavaló ellen foglalnak állást, elvont megvetéssel viselkednek a formális demokrácia minden vívmányával szemben.

Csernisevszkij pont az ellenkező irányban vonja le az eddigi polgári demokratikus forradalmak tapasztalatait. Felismeri, hogy a feudal-abszolutisztikus társadalomból a polgári demokráciába és abból a szocializmusba az átmenet csak forradalmi úton lehetséges. Felismeri továbbá, hogy ennélfogva forradalmi demokrata politika csak egy lehet: a forradalom előkészítése; a forradalmár gondolkodó számára pedig ez a forradalommal összefüggő összes ideológiai, összes filozófiai kérdések következetes feldolgozását jelenti. A polgári, a formális demokrácia mint láttuk Csernisevszkij szemében, nem kielégítő a dolgozó nép szempontjából. De ebből a kritikai álláspontból nála nem elvont elutasítás következik, mint az utopikus szocialistáknál, hanem annak belátása, hogy a polgári demokrácia a cárizmus rendszerével összehasonlítva, minden korlátjával együtt haladást jelent és ezért mint átmenet, mint fegyver a későbbi haladás számára feltétlenül kiharcolandó.

Ezzel a felfogással szoros összefüggésben áll Csernisevszkij heves harca a liberalizmus ideológiája ellen. Csernisevszkij felismeri a korabeli cári Oroszország mély belső társadalmi problematikáját, ugyanakkor azonban látja a csak most megmozdulni kezdő népi erők elmaradottságát és szervezetlenségét. Ebben a helyzetben igen fontos szerep jut a liberális burzsoáziának és ideológiai képviselőinek. Ezek azonban már akkor sem mutatnak hajlandóságot a polgári demokratikus mozgalom soraiban harcolni, ellenkezőleg arra törekszenek, hogy ez a válság a cárizmussal kötött kompromisszum vonalán oldódjék meg, ami a gyakorlatban annyit jelent, hogy a régi cári apparátus megtartja a maga abszolut hatalmát, a jobbágyság megszüntetését pedig kapitalista érdekeknek megfelelően hajtják végre, vagyis úgy, hogy a parasztság nagy tömegei vagy egyáltalában nem, vagy csak elviselhetetlen feltételek között jut-

hatnak földhöz. Ennek a liberális kompromisszumnak a cárizmussal ideológiai megjelenési formája — igen sokszor tudattalanul, jóhiszeműen — a progresszív mozgalom támogatása. Csernisevszkij a nyugateurópai forradalmak tapasztalatait itt is alkalmazza Oroszországra és éles támadásokban leleplezi a liberális ideológia objektív képmutatását, még ott is, ahol szubjektíve teljes jóhiszeműségről van szó. Ebben a kérdésben is, demokrácia és liberalizmus elválása, szembekerülése kérdésében Csernisevszkij és Dobroljubov az egyetlenek Marx és Engels mellett, akik ennek a fejlődésnek történelmi szükségszerűségét társadalmi okaival együtt felismerik s ennek a felismerésnek minden következményét levonják a világszemlélet összes területein.

Láthatjuk, milyen messzemenően párhuzamosság áll fenn az orosz forradalmi demokraták világszemlélete és a materialista dialektika megalapítói között. Az eltérések ott mutatkoznak, ahol Csernisevszkij gondolatvilágában a sajátos orosz viszonyok befolyása érvényesül. Persze éppen itt a történelmi fejlődés központi kérdéséről van szó. A marxi történetfelfogás tengelykérdése: burzsoázia és proletariátus osztályharca. Csernisevszkij ezt a kérdést, mint központi problémát csak idegen országokban figyelhette meg, nem élhette át mint a hazai fejlődés döntő mozzanatát; ellentétben Marx-szal, akinek már fiatalkorára esik a sziléziai takácsok felkelése. Csernisevszkij demokratikus és szocialista történelmi perspektíváit a parasztság általa várt fejlődése határozta meg. És mivel az orosz parasztságban még igen erős maradványai éltek a régi földközösségnek, Csernisevszkij forradalmi reményei arra irányultak, hogy a parasztforradalom jövendőbeli győzelme az ősi földközösség alapján a szocializmus győzelmét jelentheti, vagyis, hogy az orosz fejlődés azt a sajátosságot mutathatná, hogy a kapitalista fejlődési fok átugrásával a félfeudális abszolutizmusból egyenesen átmegy a szocializmusba.

Itt utopista Csernisevszkij, amennyiben époly kevéssé tudja felismerni a régi társadalomból a szocializmusba vezető valóságos utat, mint a nagy utopisták. Azonban eddigi megjegyzéseink világossá tették, hogy ő egészen más, új, eredeti színvonalon utopista, ez irányzat klasszikus képviselőivel szemben. Legkivált kiemelendő az a különbség, hogy míg a klasszikus utopisták tana a politikai cselekvéstől való teljes tartózkodást hozta magával, addig Csernisevszkijnél következetes forradalmi demokrata cselekvési programot (és azt alátámasztó társadalom- és történelemfilozófiát, erkölcstant stb.) találunk. Az utopizmus Csernisevszkijnél végső fokon a perspektíva kérdése.

Mindeme felfogások, belső ellentmondásaikkal együtt, tükröződnek Csernisevszkij szoros értelemben vett filozófiai fejtegetéseiben. A materializmus a dialektika felé történő fejlesztése, az ellentmondásokban mozgó fejlődés tanának materialista megalapozása nála — legelsősorban történelemfelfogásának végső fokon utopista jellege miatt — sehol sem lehet igazán következetesen végigvíve. Persze mindenfelé érdekes és messzemutató tudományos perspektívákat feltáró elindulásokat találunk írásaiban. Mivel Csernisevszkij, az orosz kapitalista fejlődés visszamaradottsága következtében nem helyezheti következetesen a társadalom-

szemlélet középpontjába mint módszertani és tartalmi kérdést az osztályharcot, legkevésbé annak legmagasabbrendű formáját, burzsoázia és proletariátus osztályharcát, a társadalmi és a történelmi fejlődés dialektikája nála nem fejlődhetik teljes módszertani tisztaságig. (Egyes történelmi események elemzésében magasabb fokát éri el a materialista dialektika társadalmi alkalmazásának, mint elvont elméleti fejtegetéseiben.)

Ennek a helyzetnek az a következménye, hogy Csernisevszkijnél a társadalmi cselekvésről szóló tanítás, bizonyos fokig hasonló módon mint a felvilágosodás bölcselőinél, inkább erkölcstan, mint objektív társadalomelemzés. Csernisevszkij, mint a felvilágosodás leghaladottabb képviselői az „észszerű egoizmus" elvét hirdeti s ezzel ugyanolyan feloldhatatlan antinómiák szövevényébe kerül, mint a nagy francia forradalom ideológiai előkészítői.

Társadalomfilozófiájának ez az akaratlanul antinomikus szerkezete megnyilvánul ismeretelméletében és esztétikájában is. Csernisevszkij következetes materialista, aki rendületlenül kitart a tudattól független objektív valóság elismerése és a megismerés visszatükröződésként való meghatározása mellett. Mivel azonban a történeti lefolyás dialektikus felfogását történelmi és társadalmi szemléletben nem képes következetesen keresztülvinni, mivel egyszersmind nem akar — úgy mint Feuerbach — a régi materialista ismeretelmélet következetes keresztülvitele kedvéért a dialektikáról lemondani, ismeretelmélete és esztétikája e kérdésben, visszatükrözés és dialektika viszonya kérdésében tele van feloldhatatlan antinómiákkal. (Az esztétika területén is úgy áll a dolog, hogy Csernisevszkij egyes kérdések tárgyalásában sokkal következetesebben dialektikus, mint általános elméleti fejtegetéseiben.) Csernisevszkij történelmileg Marx és Engels kortársa, de a történelmi körülmények sajátossága folytán objektíve, a dialektika történetét tekintve, csak legnagyobb előfutárja.

A jobbágyfelszabadítás után Oroszországban élesen reakciós fordulat következett be, amely hosszú fogságot és szibériai száműzetést jelentett Csernisevszkij számára. (Dobroljubov már korábban meghalt.) Az oroszországi forradalmi demokrata mozgalom nem hal el, de elméletileg nem emelkedik többé a Csernisevszkij elérte színvonalra, nem is szólva arról, hogy túlhaladná azt. A 70-es évek újból feléledő, nagyobb társadalmi alappal bíró mozgalma sem. Főképpen nem tudja magát e későbbi mozgalom, Lenin kifejezése szerint, mint Csernisevszkij jobbra a liberálisok, balra az anarchisták felé elméletileg és politikailag kellő élességgel elhatárolni. Mindeme, korlátozások ellenére Bjelinszkij és Hercen, Dobroljubov és Csernisevszkij művei eleven hagyományként élnek az orosz forradalmi mozgalmakban.

E mozgalmak fejlődése a kapitalizmus erősebb kibontakozása és vele együtt a proletariátus mennyiségi és osztálytudati megerősödése révén létrehozza a cári Oroszországban is a munkáspártot. Ámde — és itt fontosak a forradalmi demokrácia, legfőképpen a Csernisevszkij hagyományai — már a kezdődő munkásmozgalom ideológiája alapvetően eltért a közép- és nyugateurópai munkáspártokétól. Nemcsak azért, mert eleve

és aktuálisan forradalmi mozgalom folyamán jött létre, nemcsak azért, mert így a forradalmi demokrata átmenet követelése, a parasztsággal kötött szövetség gondolata elevenen élt benne, hanem azért is, mert a dialektikus materializmus itt nem volt elvont tanítás, nem a hazai gondolkodás hagyományaival radikális szakítást követelő elv (mint Franciaországban és főleg Angliában), hanem ellenkezőleg: mint a legjobb, a legmagasabbrendű orosz forradalmi ideológia betetőzése, beteljesedése jelentkezett. Oroszország volt az egyetlen ország, ahol a dialektikus materializmus nem mint import hatott, hanem mint a hazai filozófiai fejlődés megkoronázása. Plechanov és főleg később Lenin és Sztálin különleges helyzete a szocialista elmélet filozófiai kifejlesztésében, a materialista dialektika fejlődésében, éles ellentétben nyugati kortársaikkal, innen, az orosz forradalmi demokrácia, főleg a Csernisevszkij filozófiai törekvéseinek hagyományaiból válik érthetővé.

6.

A materialista dialektika fejlődése az imperialista korszakban.

A munkásosztály problémáinak nemzetközi fórumokon való tárgyalása révén a materialista dialektika sajátos orosz fejlődése igen hamar belekapcsolódik Európa szellemi életébe. Itt azonban még élesebb ellentét mutatkozik, mint amelyet Csernisevszkij dialektikájának kifejlődése és a „szekurítás" korának európai dialektika-ellenes filozófiája között észlelhettünk. Az európai fejlődés belépett az imperialista korba.

Az imperialista korszak filozófiájának ismertetését e könyv több dolgozatában megtalálja az olvasó. Ezért itt ismét csak a legfontosabb vonásokra utalunk. Mindenekelőtt véget ért az az idő, amelyben a polgári osztály ideológusai azt az illúziót táplálhatták, mintha a kapitalizmus fejlődésének korlátlanul a jövőbe mutató, zavartalan és békés fejlődést ígérő perspektívái lehetnének. A kapitalista társadalom ellentmondásai mindenütt folyton élesebben ütköznek ki. Társadalmilag természetesen azért, mert az imperialista korszak ellentmondásai az élet minden területén mindig élesebben jelentkeznek. Ezzel párhuzamosan a természettudományokban forradalmi átalakulási folyamat megy végbe. A dialektikus kategóriák mindig világosabb felmerülése a természettudomány minden területén, amely folyamatnak kezdeteiről már a klasszikus német filozófia tárgyalásakor megemlékeztünk, most minden természettudományban a dialektika nélkül megoldhatatlan, sőt megfogalmazhatatlan kérdések egész sorát veti fel, mégpedig olyan kérdéseket, amelyek a konkrét tudományos gyakorlat folyamán merülnek fel, amelyekre tehát a természettudományok elmélete és gyakorlata kénytelen, ha ellentmondásosan is, választ adni.

A polgári filozófia képtelen ezeket a kérdéseket megválaszolni, sőt még elméleti lényegüket megérteni is. Mivel a polgárság előtt osztály-

helyzete elzárja a dialektikus gondolkodás lehetőségét, e kérdéseknek legalább verbális megragadása kedvéért kénytelen újtípusú filozófiát keresni. E folyamat főproblémáit és legjellemzőbb, tipikus megoldási kísérleteit — összefüggésben az objektív idealizmus teljes összeomlásával — már másutt tárgyaltuk; itt csak rámutatunk arra, hogy ebből a megoldhatatlan kérdéstömkelegből, a polgárság osztályhelyzete meghatározta, egymásnak ellentmondó ideológiai feladatokból nő ki az imperialista korszak tipikus filozófiai módszere: a filozófiai „harmadik út"-é.

Ennek a fejlődésnek kétségkívül megvannak a maga visszahatásai a materialista dialektika sorsára az európai munkásmozgalmakban. A materialista dialektika megalapítása óta a legszorosabb összefüggésben áll a munkásmozgalommal és annak forradalmi törekvéseivel, hiszen létrejöttét is messzemenően az a világtörténeti helyzet határozta meg, hogy munkásmozgalom és szocializmus találkoztak, hogy a dialektikus és a történelmi materializmusban a munkásmozgalom megtalálta a proletariátus forradalmi helyzetének és törekvéseinek tökéletesen megfelelő elméletet. Azonban, mint minden történelmi kérdésben, itt is munkásmozgalom és szocializmus találkozása nem egyszeri történés, melynek időpontját dátummal pontosan ki lehetne fejezni, hanem maga is folyamat, mégpedig igen bonyolult folyamat. A proletariátus elméletének és gyakorlatának emez egymásra találása eleinte Marx közvetlen híveire és a munkásmozgalom kis vezető rétegére szorítkozott, főleg azokban az úgynevezett nyugodt években, amelyek a 48-as forradalom leverését követték. A széles tömegekben főleg a munkásmozgalomhoz csatlakozott vagy azzal rokonszenvező értelmiség köreiben egészen más a helyzet. Itt még igen nagy a hatása a mindenkori uralkodó polgári ideológiának. (Lassalle hegeliánus volt, utódja Schweitzer Schopenhauer híve stb.) A dialektikus és történelmi materializmusnak első korszaka tehát ideológiai harcot jelent a vele versengő polgári vagy kispolgári ideológiákkal. E harcok Proudhontól Dühringig és Bakuninig mindig a materialista dialektika győzelmével végződtek.

Az imperialista korszakban új helyzet jön létre. A II. Internacionále alapítása óta a munkásmozgalom, legalább is a vezető kapitalista országokban, hatalmas tömegpártokban egyesül, amelyeknek uralkodó elmélete most már a marxizmus. Azonban az imperialista korszak körülményei közt a polgári filozófia fent jelzett válságának hatása alatt újtípusú ellenfél lép fel a dialektikus materializmus elleni küzdelemben: a filozófiai revízionizmus. Ez irányzat megalapítója, Bernstein, még nyíltan lépett fel mind a materializmus, mind a dialektika ellen, mégpedig az újkantianizmus álláspontjáról. A fellépését követő vita, melyben igazán elvi álláspontot csak Plechanov foglalt el, azt eredményezte, hogy a munkásmozgalom vezető rétege visszautasította a materialista dialektika ellen irányuló eme frontális támadást. A kérdés lényege azonban ezzel még távolról sem jutott dűlőre. Sőt az imperialista korszak polgári ideológiája, minden idealizmusával és dialektika-ellenességével együtt, csak most kezd beáradni a munkásmozgalomba; most már azonban a marxizmus formális elismerése mellett, mint annak „kiegészítése", „vulgarizá-

lástól való mentesítése" stb. Így hatolnak be az újkantianizmus és a machizmus, később a legkülönbözőbb imperialista filozófiák a munkásmozgalom elméletébe. Persze helytelen volna azt hinni, hogy még a II. Internacionále korszakában is ez a filozófiai reformizmus egyeduralkodóvá vált volna. Ez idő legjelentékenyebb marxistái: Plechanov, Mehring, Lafargue híven kitartanak a dialektikus materializmus mellett, bár annak elméleti keresztülvitelében és tudományos alkalmazásában a korszak kedvezőtlen ideológiai körülményei folytán számos egyes kérdésben eltérnek a dialektikus és történelmi materializmus alapelveitől. (Természetesen ezt az egész mozgalmat csak a reformizmus történetének és bírálatának általános és átfogó kereteiben lehet igazán megmagyarázni, mert a filozófiai reformizmus csak egy része az imperialista korszak minden területre kiterjedő reformista tendenciáinak. A kérdés ismeretelméleti vonatkozásait *A Kapitalizmus Világképe Reformista Tükörben* című dolgozatomban tárgyaltam.)

Egyedül a bolseviki párt és annak vezetői Lenin és Sztálin őrizték meg a dialektikus és történelmi materializmus elméleti, módszertani tisztaságát, mégpedig nemcsak védelmi pozícióban a mindig jobban elharapódzó filozófiai reformizmus ellenében, hanem támadólag is, főkép amennyiben a dialektikus materializmusnak nemcsak régi magaslatát őrizték meg, hanem azt az imperializmus körülményeinek megfelelően, az új korszak új problémáinak helyes felvetése és megoldása révén továbbfejlesztették is. A filozófiai kérdések helyes feltevése és megválaszolása minden időben döntő módon gyakorlati jelentőségű is, de az imperialista korszakban ez az összefüggés, ha lehet még kiélezettebben jelentkezik. Elég ha egy példával világítjuk meg. A dialektika újkantiánus és machista felszámolása szükségképpen odavezet, hogy az ilyen alapon álló szerzők nem tekintik többé az ellentmondásokban való mozgást a társadalmi fejlődés alapvető problémájának. Ezért lehetséges, hogy a reformizmus ebben a korszakban, ahelyett hogy előre felismerte volna annak igazi lényegét, mint a világháborúk korszakáét, eltekintett az imperialista gazdasági és politikai fejlődés összes ellentmondásaitól és a monopolkapitalizmus kifejlődésében valamely „szervezett kapitalizmus" megjelenését látta. És tudvalevő, hogy még az első világháború és az azt követő forradalmi korszak sem nyujtott a reformisták számára elegendő tapasztalati anyagot arra, hogy a „szervezett kapitalizmus" koncepciójának üres és légből kapot mivoltát átlássák, sőt még a fasizmus és a második világháború után is vannak ennek a széllel bélelt elméletnek hívei. Kétségtelen, hogy ez csak azon a filozófiai alapon lehetséges, hogy a reformisták gondolkodásából a dialektikus ellentmondások éppen olyan nyomtalanul elpárologtak, mint a reakciós polgári gondolkodókéból.

Hogy mit jelent Lenin a dialektikus materializmus továbbfejlesztésének történetében, arról e könyvben több helyütt részletesen lesz szó. Itt csak egy mozzanatot emelünk ki: tudomány és filozófia újtípusú viszonyát. A régi, a klasszikus filozófia a tudomány imperatív irányításának igényével lépett fel. Hosszú ideig ez az igény viszonylag jogosult volt. Marx is rámutatott arra, hogy a XVII. század nagy filozófiájának me-

tafizikája telítve volt pozitív tudományos tartalommal; e filozófusok fontos újításokat hoztak be a matematika, a fizika és más tudományok területén. Így Descartes, Leibnitz egy személyben voltak természettudósok és filozófusok. Kant fiatal korában korszakalkotó csillagászati elmélettel lépett fel — igaz, hogy nála ez elméletnek már kevés módszertani összefüggése van későbbi filozófiájával. Hegel szerepe azonban a történelmi és társadalmi tudományok konkrét kifejlődésében sok tekintetben korszakalkotó volt, bár számos eredménye sokszor felette problematikus.

De még a filozófia ilyen fejlődési fokán is mindenütt mély belső problematika nyilvánul meg filozófia és tudomány viszonyában; mindig fennforog az a veszedelem, hogy a filozófia elmélete és módszere abszolutizálja a tudomány fejlődésének, módszere kibontakozásának egy bizonyos fokát. (Gondoljunk a kanti ismeretelmélet és a newtoni fizika viszonyára.) Amikor a természettudományok a fejlődés magasabb fokára léptek, amikor vegytan és élettan önálló tudományokká váltak, amikor a fejlődéstan uralkodó szerepet kezdett játszani és a társadalmi és történelmi tudományok szintén kifejlesztették sajátos módszereiket és kutatási irányaikat, lehetetlenné vált a filozófia régi típusú, irányító és szintetizáló szerepe. Filozófia és tudomány régi típusú összefüggésének utolsó jelentékeny képviselője Hegel volt.

A hegeli filozófia felbomlásának egyebek között az a tanulsága is, hogy a filozófiai módszer és rendszer csak látszólag abszolút, csak látszólag független a tudományok mindig tökéletesedő tényfelderítéseitől — még a legelvontabb, a „legtisztábban" csak filozófiai kategóriákat illetően is. Amikor, mint láttuk, a júliusi forradalom eseményeinek és következményeinek hatása alatt konkrét kérdésekkel kapcsolatban vizsgálni kezdték a hegeli történetfelfogás jelenre vonatkozó részét, anélkül, hogy bárki ezt akkor már tudatosan akarta volna, felgöngyölődött az egész hegeli rendszer. Mert a jövőbe irányuló fejlődés kérdése, a jelen állapottal való „kibékülés" kérdésének puszta felvetése problematikussá tette a hegeli kategória-rendszer egészét és módosítóan hatott vissza a módszer döntő mozzanataira is. Kiderült, hogy bár a filozófus azt gondolja, hogy általánosított kategóriáival, elvont módszerével és rendszerével irányítja a tudományok fejlődését (természetesen nem kétséges, hogy ez sokszor megtörtént), a valóságban a kategóriák, a módszer és a rendszer messzemenő függésben vannak attól a világképtől, amelyet a konkrét tudományok felfedezései nyujtanak.

Más összefüggésekben rámutattunk arra, hogy a 48-as forradalom bukása feledésbe merítette a klasszikus német filozófiát és vele a dialektikus módszert. Ezt a fejlődést megerősítette, hogy a természettudományok hatalmas fellendülése következtében is szakítás állott be filozófia és tudomány olyan típusú viszonyával, amilyen a klasszikus filozófiában fennállott. A Kanthoz való visszatérés és vele párhuzamosan a pozitivista gondolkodás különböző árnyalatainak kialakulása filozófia és tudomány újtípusú viszonyát teremtette meg. Az új filozófiai módszertan értelmében a filozófia elvileg nem szól bele a tudomány semmiféle konkrét kér-

désébe. Következetesen ismeretelméletre, logikára, módszertanra és legfeljebb lélektanra szorítkozik, vagyis kidolgozni törekszik a tudományos munka „lehetőségeinek előfeltételeit" (Bedingungen der Möglichkeit), s így megteremteni a tudományok fejlődésének filozófiai megalapozását, anélkül, hogy azoknak konkrét kérdéseibe bármiféleképpen beavatkoznék.

Kérdés most már: mi rejlik a valóságban e mögött a program mögött? Mindenekelőtt a filozófia határőr szerepe a metafizikával (a szó polgári filozófia értelmében), pontosabban az objektív valósággal szemben. Még pontosabban: a polgári filozófia védekező gesztusa a materializmussal szemben, azzal a filozófiai igénnyel szemben, hogy létezik objektív, tudatunktól független valóság és az a maga objektivitásában megismerhető. A filozófia új magatartása, látszólagos semlegessége az egyes tudományok konkrét eredményeit illetőleg, kritikai magatartása a „metafizikával" szemben álkritikának bizonyul. Az újtípusú filozófia társadalmi funkciója a tudomány megmerevítése pillanatnyilag elért — sokszor téves — módszertanának színvonalán. (Gondoljunk arra, hogyan abszolútizálja a Windelband-Rickert-féle újkantiánus ismeretelmélet a történelemtudományokban a Ranke-iskola lapos és a történelemtudományt tévútra vezető empirizmusát.)

Az így létrejövő ismeretelméleti kérdésfeltevésnek van egy hallgatólagos, de a különböző, egymással sokszor vitába szálló iskolák által egyhangúlag elismert axiómája: az objektív, a tudattól független magánvaló valóság *elvi* megismerhetetlensége. A különben igen sokféle ismeretelmélet közös kiinduláspontja az, hogy a lét teljesen azonos a tudatba emelt, a tudatossá vált léttel. (Természetesen ismeretelméleti szempontból az úgynevezett tudatalatti is a tudathoz tartozik.) A valóságos lét és a tudat viszonyának vizsgálata e hallgatólagos axióma értelmében „tudománytalan"; legfeljebb mint (ismét polgári értelemben vett) metafizikai, ontológiai kérdés szerepelhet, ez esetben azonban kívül az igazi, a tudományos filozófia területén; nem véletlen, hogy e korszak vezető filozófusai elutasítottak maguktól minden világnézeti kérdést.

E hallgatólagos axióma uralma azonban, ha a valóságos tényállást felismertük, azt mutatja, hogy a dogmatizmus állítólagos tagadása ez ismeretelmélet részéről új dogmatizmust jelent: a szubjektív idealizmusnak egyedül lehetséges filozófiává való dogmatikus kinyilatkoztatását. A (ismét: polgári értelemben vett) metafizika módszertani elvetése nem egyéb mint a szubjektív idealizmus ismeretelméletileg kendőzött metafizikája. A világnézeti kérdések tudományos tárgyalásának elutasítása viszont teljesen szubjektívvá, irracionálissá teszi azokat.

Az ismeretelmélet ilyetén felfogása természetszerűleg együttjár a dialektika teljes felszámolásával. Az ilyen filozófia értelmében a logika csak formális logika lehet. Ami ezen túlmutat: „metafizikai", világnézeti kérdés. A hegeli logika összes vívmányai — nem is szólva a dialektikus materializmus eredményeiről — feledésbe merülnek, senki sem veszi őket tudomásul. (Minden félreértés elkerülése céljából ki kell mondani, hogy a hegelianizmus megújítása az imperialista korszakban nem jelent visszatérést a dialektikus módszerhez, hanem szervesen belekap-

csolódik az imperialista korszak dialektikaellenes, irracionalista irányzataiba.)

Az ilyen filozófiák tudományelmélete és módszertana látszólag pontosan hozzásimul a tudományok valóságos gyakorlatához; látszólag egyedüli funkciójuk, hogy azoknak valóságos eredményeit és módszereit tudatosítsák, vagyis azt, amit a tudomány a valóságban csinál.

Ezzel ellentétben a valóságos helyzet az, hogy a természettudományoknak ez ismeretelmélet alapján létrejövő módszertana lényegében támadást jelent a természettudósok többségének gyakorlatában alkalmazott spontán materializmusa ellen. Nincs olyan fizikus, aki kísérletezés közben nem azért figyelné meg a jelenségeket, hogy azoknak az ő tudatától független folyamatát, összefüggéseit, szerkezetét megállapítsa. Kísérletezés közben egy pillanatra sem kételkedik abban, hogy az az anyag, amellyel dolgozik, amelynek törvényeit keresi, tudatától független objektív valóság. De az ismeretelmélettől azt tanulja meg, hogy ez az ő álláspontja csak „naiv realizmus", s ha általánosítani akarja kutatásai eredményeit, akkor arra az álláspontra kell helyezkednie, hogy a megfigyelt jelenségek a tudat termékei, nem magánvaló objektív valóságok, hogy a köztük megtalált összefüggések nem a valóságos világ objektív törvényszerűségei, hanem puszta „munkahipotézisek", „modellek". És amennyiben a természettudósok egy része lelkiismeretesen jár ez ismeretelmélet iskolájába, ami nem csoda, mert egész életvitelükben a polgári ideológia hatása alatt állanak, olyan filozófiai magatartás jön létre bennük, amely a természettudományok eredményeinek általánosítása szempontjából eltorzító és félrevezető következményekkel jár.

Különösen a biológiában vezet ez az ismeretelméleti magatartás oda, hogy gátjául szolgál az életjelenségek megmagyarázásának magukból a jelenségekből. (Vitalismus, stb.) Még élesebben ütközik ki emez állítólag semleges ismeretelmélet állásfoglalása abban, ahogy a fejlődéstan tudományos kifejlesztését akadályozza. A társadalomtudományokat illetőleg már utaltunk ez ismeretelmélet tudományellenes, reakciós következményeire. Magától értetődik, hogy ezek a társadalomtudományokban még élesebben mutatkoznak, mint a természettudományokban. Mert ha igaz is, hogy a hanyatló polgári osztály világképének általános reakciós tendenciája van, amely egyaránt kiütközik mind a természettudományokban mind a társadalomtudományokban, igaz az is, hogy a természettudományok szakszerű tény- és összefüggéskutatásának olyan döntő jelentősége van az ipar, a hadviselés, stb. fejlődésére, hogy elemi osztályérdekek megkövetelik itt a tudományos kutatás zavartalan fejlődését és a filozófia határőr szerepe inkább a természettudományok világnézeti következményeire központosul. Ez persze csak általában véve igaz, mert nem egy területen például a fejlődéstanban másfajta beavatkozások is vannak. De a társadalomtudományok helyzete mégis gyökerében más. Itt a filozófia határőr szerepe aktív beavatkozást jelent a tudományok egész módszerébe, egész kutatási módjába: itt olyan gyakorlatilag döntő és a ténykutatást messzemenően befolyásoló kérdések merülnek fel, mint például, hogy vannak-e a történelmi lefolyásnak törvényei, szükségszerű

jelenség-e a gazdasági válság, lehet-e a társadalmi jelenségeket a társadalom gazdasági szerkezetétől függetlenül feltárni, stb. stb., amelyeknek kialakulásába — a kérdések ismeretelméleti és módszertani „tisztázása" formájában — ez az ismeretelmélet szakadatlanul és kártékonyan beavatkozik.

Az imperialista korszakban beállott változás konkrét vonásait szintén máshelyütt tárgyaltuk részletesen. Itt kérdésünk számára csak annak megállapítása fontos, hogy az imperialista korszak filozófiája annyiban kitágítja saját hatáskörét, amennyiben a világnézeti kérdéseket ismét bevonja a filozófiába. Ezzel egyrészt filozófiailag szentesíti azt a szubjektivizmust és irracionalizmust, amelyet a „szekuritás" korszaka kizárt a tudományos filozófia köréből. Ez minden kritika nélkül történik; például Nietzschét a 80-as években tudománytalan szépírónak minősítették, az imperialista korszak pedig egyszerűen a filozófia klaszszikusát ismeri fel benne. Ez azért van, mert az irracionalizmus, amely az előző korszak ismeretelméletében csak elrejtve, csak lappangva volt jelen, most tudatosan központi kérdésévé válik a filozófiának. Így amily arányban filozófiailag felmerülnek a világnézeti kérdések, amily arányban a filozófia jogosnak ismeri fel az ontológiai kérdésfeltevéseket, olyan mértékben erősödik magában a filozófiában az irracionalizmus és ennek szükségszerű következményeként a tudományellenes tendencia. Ennek már csak azért is be kellett következnie, mert az imperialista korszak polgári filozófiája a materialista világszemlélet elleni harcában általában véve továbbra is nélkülözhetetlennek tartja a Hume-Kant-típusú ismeretelméletet, ragaszkodik hozzá még akkor is, amikor saját világnézeti következtetéseivel ellentmondásba kerül. Ilymódon létrejön az imperialista korszak polgári filozófiájában formális logika és ontológiai irracionalizmus elválaszthatatlan polaritása. Ennek következetes keresztülvitele múlhatatlanul tudományellenességbe csap át. (Klages.) A legtöbbször persze eklektikusan nyilvánul meg, mint a tudományos eredmények és módszerek idealisztikus elcsavarása.

A marxizmusnak ezzel a filozófiával — beleértve a munkásmozgalmon belül fellépő filozófiai revizionizmust — vívott harcában fejlesztik tovább a dialektikus és történelmi materializmust Lenin és Sztálin. Itt is e hatalmas kérdéskomplexumnak csak arra az oldalára szorítkozhatunk, mely filozófia és tudomány viszonyára vonatkozik a dialektikus materializmus újtípusú megvilágításában.

A dialektikus materializmus alapvető ismeretelméleti elve a visszatükrözés dialektikus felfogása. Ebből szükségképpen következik, hogy a legelvontabb filozófiai kategóriákat is, mint a valóság legáltalánosabb tulajdonságainak, törvényszerűségeinek, szerkezetének visszatükröződéseit fogja fel. A kategóriák úgynevezett logikai egymásutánját, egymásbólkövetkezését a dialektikus materializmus szerint a valóságnak magának történelmi fejlődése és ezzel összefüggésben az emberiség tapasztalatainak történelmi fejlődése, a valóság igazi mivoltának gondolati megközelítése határozza meg.

Ebből mindenekelőtt az következik, hogy elméleti (logikai, isme-

retelméleti, stb.) és történeti tárgyalásmód között a dialektikus materializmus módszertanában nem létezik elválasztó kínai fal. Amikor Engels Marx ökonómiai munkáinak módszerét tárgyalva elutasítja a gazdaságtan tisztán történeti felépítését és annak logikai jellegét követeli meg, így fogalmazza meg ezt az álláspontját: „De ez valójában semmi egyéb mint a történelmi, csupán megfosztva történelmi formájától s a zavaró véletlenektől. Amivel ez a történelem kezdődik, azzal kell a gondolatmenetnek is kezdődnie, s továbbfolytatása sem egyéb mint a történelmi folyamat tükörképe elvont és elméletileg következetes formában; korrigált tükörkép, ámde olyan törvények korrigálják, amelyeket a valóságos történeti folyamat nyujt, amennyiben minden mozzanatot teljes érettségének fejlődési fokán, klasszikus formájában tekinthetünk".

Azáltal, hogy a dialektikus materializmus módszere ezeket az összefüggéseket tudatossá teszi, egyszersmind nyilvánvalóvá tesz egy rég lappangó filozófiai problémát és e nyilvánvalóvá tétel, e tiszta tudatosodás egyúttal a megoldás útját is mutatja. Ha t. i. az így nyert felismerés fényében megvilágítjuk a filozófia eddigi történetét, akkor látnunk kell, hogy az általános filozófiai elvek (ismeretelmélet, ontológia, stb. elvei) elválaszthatatlan összefüggésben állnak a tudományok — eleinte főleg a természettudományok, később a társadalomtudományok — konkrét megállapításaival és módszereivel. Az összefüggés lappangó volt, mert a régi filozófiákat az az illúzió töltötte be, hogy megtalálták a lét és tudat összefüggésének tapasztalaton túli, abszolút, örök elveit és az azokból levont következtetések szükségszerűen túlmutatnak a tudományok mindenkori konkrét megállapításain, sőt módszerén és szerkezetén is. Tudjuk, hogy a 48 utáni ismeretelmélet ennek ellenkezőjét állította, de az előbb kimutattuk, hogy ez az állítás a legjobb esetben öncsaláson alapszik. Ilyen módon akár a valóság konkrét egészére vonatkoztatja a filozófia emez igényét, mint a Hegel-féle objektív idealizmus, akár ismeretelméleti kérdésfeltevésre szűkíti le mint az apriori tana a kanti szubjektív idealizmusban, az eredmény ugyanaz.

Ebből azonban az is következik, hogy minden filozófiai módszer, ismeretelmélet, stb. — akár tudja az illető filozófus, akár nem, akár akarja ezt, akár nem — egyszersmind állásfoglalást, pártotfoglalást jelent. E pártotfoglalásnak és az örökérvényű objektív álláspontnak lappangó ellentéte jön napvilágra a dialektikus materializmus bírálata következtében. Lenin egyik fiatalkori írásában ezt a kérdést pozitív formában fogalmazza meg, amennyiben éppen a dialektikus materializmusról állapítja meg, hogy az magában foglalja a pártosság (partijnoszty) mozzanatát.

Magától értetődik, hogy a polgári filozófia élesen tiltakozott ez ellen a meghatározás ellen, amelyben a legvilágosabban jutott kifejezésre az, hogy a marxizmus filozófiája az egész filozófiai magatartásnak új típusát jelenti. Ez a tiltakozás nagyrészt — a jóhiszemű esetekben — a filozófusok fent vázolt illuziójából indult ki, abból az illuzióból, mintha magatartásuk csakugyan „örök" elveknek, tehát a valóság tusái fölött álló elveknek végre elért kifejezése volna. Láttuk, hogy itt illuzió-

ról van szó, hogy a polgári ismeretelmélet úgynevezett örök elvei csak gondolati összefogásai a fejlődés bizonyos tendenciáinak, egyrészt a valóság megismerésében elért bizonyos foknak, másrészt meghatározott társadalmi osztályok szociálisan szükségszerű állásfoglalásának az így elért eredményekhez. Minden ilyen „örök" elv tehát egy ilyen — tudattalan — állásfoglalást rejt magában, amely állásfoglalással szemben az illető filozófia, éppen mert az tudattalan, nem képes kritikai és önkritikai magatartást elfoglalni.

Ehhez hozzájárul még két mozzanat. Először, hogy a polgári filozófia, még pedig növekvő mértékben, az igazi valóságot vagy megismerhetetlennek, vagy „örök" elvek statikus megnyilvánulásának, vagy pedig gyökerében irracionálisnak fogja fel. Bármennyire különböznek is egymástól ezek a meghatározások, mindegyiknek az a szükségszerű következménye, hogy egy így felfogott világban az állásfoglalás, a pártotfoglalás csak szubjektív jellegű lehet. Másodszor az eddigi filozófia éppen legnagyobb képviselőiben (gondoljunk Arisztoteleszre, Spinózára vagy Hegelre) a kontemplatív magatartásban, még pedig a tiszta, a világ minden harca fölé emelkedő kontemplációban látja a filozófiai magatartás igazi megvalósulását. Ebből azonban az következik, hogy, ha a filozófus tényleg állást foglal és mind Arisztotelesz, mind Hegel igen határozottan foglaltak állást a valóság minden kérdésében, úgy ez az állásfoglalás szintén messzemenően kritika és önkritika nélküli kellett hogy legyen, mert hiszen nem lehetett módszertanilag beágyazva e filozófusoknak a filozófia fölépítéséről és módszeréről alkotott döntő elveibe.

A dialektikus és a történelmi materializmus felfogása ebben a kérdésben gyökeresen eltér minden eddigi világszemlélettől. Egyrészt mint már más összefüggésben kifejtettük, nem tekinti a puszta szemléletet a filozófiai magatartás beteljesedésének. Ellenkezőleg, mind a tudomány, mind a filozófia számára megvilágítja azt az alapvető tényállást, hogy elmélet és gyakorlat elválaszthatatlanul összefonódnak, hogy minden elméleti feltevésnek, stb. a gyakorlat a végső ismérve és mértéke. Ennélfogva állásfoglalás nélkül elméletileg lehetetlen a legkisebb elméleti eredményhez is eljutni. Ez a tudományok gyakorlatában — tudattalanul — mindig jelen volt, mint a tudományok módszertanának objektíve szükségszerű folyománya, mint az emberi megismerő magatartás objektíve szükségszerű szerkezeti viszonya a tudattól függetlenül létező valósághoz és az emberi gyakorlathoz. És amennyiben a dialektikus és történelmi materializmus elmélet és valóság eme mindig fennálló szerkezeti összefüggését a filozófiai tudatba emeli, megadja a lehetőséget az igazság-kritérium, az elméletnek a gyakorlatban való beválása vagy be-nem-válása kritikai és önkritikai alkalmazására.

Másrészt a dialektikus és a történelmi materializmus felismeri, hogy az objektív valóság se nem statikus, se nem irracionális, vagyis nem értelmetlen, nem értelemfölötti vagy alatti. A dialektikus és a történelmi materializmus az értelem és az ész kategóriáit is, mint láttuk az objektív valóság visszatükrözésének tekinti. Tehát nem arról van nála szó, hogy valamely szubjektív emberi értelmességet belevetítünk egy

magában véve az értelemtől független valóságba (Sinngebung des Sinnlosen: Theodor Lessing), hanem arról, hogy gyakorlatunkkal egybekapcsolt megismerésünk révén, gyakorlatunk által ellenőrzött megismerésünk segítségével felismerjük az értelmesség ama kategóriáit, amelyek az objektív valóságban tudatunktól függetlenül érvényre jutnak. Ehhez hozzájárul, hogy a történelmi materializmus módszertanilag tudatossá teszi és tudományos kutatásokkal konkretizálja Vico ama zseniális sejtését, hogy természet és társadalom alapvető különbsége abban nyilvánul, hogy az utóbbit, ellentétben az előbbivel, mi magunk csináljuk. Ebből az következik, hogy a gyakorlat által helyesen ellenőrzött megismerésnek gyorsító és akadályokat elhárító szerepe lehet a társadalmi történésekben, míg helytelen felismerések tudatosodása esetleg erősen visszavetheti, meglassíthatja, kerülő utakra szoríthatja a társadalmi fejlődést.

Már ebből is látszik, mennyire elválaszthatatlan a helyesen felfogott valóságban megismerés és állásfoglalás. Ez pedig a valóság objektíve dialektikus voltán alapszik. Az irányzatok harcát nem az emberi gondolkodás viszi bele a valóságba, hanem ellenkezőleg azért lépnek fel e harcoknak problémái az emberi gondolkodásban, mert ezek a harcok teszik ki az objektív valóság lényegét. Csak arra utalunk, hogy Marxnál a tendencia kifejezés, mint a törvényszerűség konkrét érvényesülésének fontos esete, objektív kategória. (A profitráta esésének tendenciája a kapitalizmusban.) Vagyis az állásfoglalás, a filozófia pártossága nemcsak egyedül adekvát kifejezése az objektív valóság dialektikus, egymást keresztező, egymás ellen küzdő tendenciákban megnyilvánuló lényegének, hanem egyenesen elkerülhetetlen. Mert hiszen ha ezekben a harcokban nem foglalunk állást, mivel a harcok a mi állásfoglalásunktól függetlenül jönnek létre és működnek — az úgynevezett pártatlanság is állásfoglalás.

A legvilágosabban látható ez a késői antik filozófiák erkölcstanában, amelyek, különböző formákban, a bölcs, a filozófus részére a világtól való visszahúzódást, a világ harcaiban való résztnemvételt hirdették mint a bölcshöz egyedül méltó magatartást. Azonban közelebbi vizsgálat mellett kétségtelenül világos, hogy e mögött a magatartás mögött a késői antik deszpotikus fejlődés éles elítélése (vagyis pártosság) rejlik, persze olyan pártosság, mely az adott esetben tudatában van a saját cselekvési tehetetlenségének az elítélt társadalmi tendenciákkal szemben. És ha például gondosabban figyeljük a modern epikureizmus magatartását, a *Candide*-től a fiatal Anatole France-ig, mindenütt meg fogjuk találni ezt a pártossági elemet összekapcsolva a valóságos tendenciákkal szemben való gyakorlati tehetetlenség felismerésével.

A Lenin-féle pártosság ilyen módon látszólag kevésbé új, kevésbé paradox, mint amilyennek az első pillanatra látszik. Azt lehetne mondani, hogy „csak" tudatossá teszi azt, ami tudattalan alapszerkezete volt a filozófiai magatartás és a valóság viszonyának az emberi gondolkodás és erkölcs egész eddigi történetében. Ámde közelebbről megnézve ez a „csak" döntő fordulatot jelent a filozófia, a gondolkodás és erkölcs történetében; egészen újtípusú filozófiát hoz létre. Mert ezzel a tudat és

a tudatosodás — éppen a valóság materialista dialektikai felfogása következtében — olyan jelentőséget nyer, amilyen még soha nem volt az emberiség egész történetében.

Nem véletlen, hogy ez a tudatosodás a marxizmusban jön létre és az sem véletlen, hogy ezt a tökéletes megfogalmazását Leninnél nyerte el az imperialista korszak kezdetén. Mert hiszen csak a proletariátus fellépésével vált lehetővé a tudatosság ilyen adekvát és pozitív szerepe az emberi történet átalakításában. Egyedül a proletariátusnál esik össze a helyesen felfogott osztályérdek az emberiség felszabadulásának érdekeivel. És az imperialista korszak, mint a nagy forradalmak korszaka, az az idő, amelyben a társadalmi fejlődés objektív, minden tudattól független dialektikája megteremti annak konkrét lehetőségét, hogy az emberiség kilépni kezdjen „előtörténete" korszakából, hogy megszűnjön a történelmi dialektika ama szakasza, amelyben ugyan az emberek maguk csinálják a maguk történetét, de ezt társadalmilag szükségszerűen „hamis tudattal" kell hogy csinálják. A Lenin-féle pártosság tehát „csak" filozófiai megfogalmazása ennek az új helyzetnek, annak, hogy az emberiség küszöbén áll a történelem legnagyobb fordulatának: a tudatosan csinált történelemnek. (Hogy ez a „küszöb" hosszú, esetleg igen hosszú történelmi átmeneti időt jelenthet, az magától értetődik, nem változtat azonban semmit e lenini megállapítás helyességén és filozófiailag is korszakalkotó voltán.)

Valóság és tudat emez új összefüggése a materialista dialektikában határozza meg tudomány és filozófia újtípusú összefüggését is. Ez minőségileg új magatartást jelent a valósághoz, s mivel ebben az összefüggésben felismerjük, hogy mind a tudományos, mind a filozófiai gondolkodás az objektív valóság visszatükrözése, megszűnik az az elválasztófal, amely a régi filozófiai rendszerekben tudományos és filozófiai gondolkodást egymástól elválasztotta, mely a modern irracionalizmusban egyenesen a kétfajta megismerés ellentétességének álláspontjához vezetett. (Bármilyen különbségeket tapasztalunk az irracionalizmusban Schellingtől Bergsonig vagy Klagesig, tudományos és filozófiai magatartás merev ellentétességének tételezésében mind egyetértenek.)

Engels világosan megállapítja ezt az új összefüggést a hegeli filozófia összeomlásával kapcsolatban. Hegel a filozófiából egészen önálló, minden más tudománynál magasabbrendű tudományt akart formálni. Ez nem sikerült. „Ami azonban megmaradt, az a dialektikai gondolkodás volt, a természeti, történelmi és értelmi világ felfogása végnélkül mozgó, átalakuló, a létrejövés és elmúlás szakadatlan folyamataként. Nemcsak a filozófiával, hanem *minden* tudománnyal szegeződik szembe az a követelmény, hogy ki-ki a maga területén ennek a szakadatlan átalakulási folyamatnak mozgási törvényeit felkutassa."

Ezzel azonban a filozófiai és a tudományos alapelvekhez való viszony is gyökeresen megváltozik, abban ahogy a gondolkodás elveit a valóságra vonatkoztatjuk. Engels ezt így fogalmazza meg: „Az elvek nem a kutatás kiindulási pontjai, hanem végeredményei; nem a természetre és az emberiség történetére alkalmazzuk, hanem ezekből vonjuk le őket;

nem a természet és az ember birodalma igazodnak az elvek szerint, hanem az elvek csak annyiban helyesek, amennyiben megfelelnek a természetnek és a történelemnek."

Ennek az új viszonylatnak következtében mindenekelőtt összeszűkül a szoros értelemben vett filozófia területe. Mindig több és több olyan kérdés lesz, mely régen a filozófiai gondolkodás tárgya volt, most ellenben az egyes tudományok körében oldódik meg.

Ez azonban nem jelenti a filozófia jelentőségének csökkenését. Ellenkezőleg, a filozófia nem vállalhatja ugyan többé az egyes valóságos összefüggések, törvények, stb. *konkrét* vizsgálatát (például az anyag konkrét szerkezetének kérdését, stb.), de ez a lemondás nem jelent többé merev kettősséget, állítólagos szigorú határok közé zárt munkamegosztást, mint a kanti típusú ismeretelmélet számára.

A filozófia most már afelett őrködik, hogy a tudományos kutatásokból levont következtetések ne ütközzenek bele az ismeretelmélet megállapította helyes felismerésekbe a valóság szerkezetéről, a valóság és a tudat viszonyáról. Ez azt jelenti, hogy gondosan, elvileg és konkréten vizsgálja, van-e a tudomány új eredményeinek kihatása a filozófia módszerére, a filozófiai kategóriák összefüggésére, tartalmára és szerkezetére. Amikor Lenin a korabeli úgynevezett fizikai idealizmus ellen lép fel, megállapítja, hogy ez ellentétben áll a materialista ismeretelmélettel, ugyanakkor azonban azt is megállapítja, hogy ez ismeretelméletileg hamis elméleteket a fizika olyan új ténymegállapításai az anyag szerkezetéről hozták létre, amelyek következtében számos filozófiai kérdést is újból és helyesebben kell megfogalmazni.

E felismerésben kiderül, hogy a modern — a polgári ideológia hatása alatt álló — természettudósok tekintélyes része nincs abban a helyzetben, hogy saját felfedezéseinek filozófiai következtetéseit helyesen levonja, sőt még abban sem, hogy általánosításai a tudományos módszer keretein belül következetesek és helytállók legyenek. Mert a modern természettudomány dialektikus tényállásokat fedez fel, alkalomadtán — spontánul, módszertani tudatosság nélkül — konkrét esetekben helyesen alkalmazza a dialektikus módszert. De mivel általános módszertani gondolkodása nem vesz a dialektikáról tudomást, sőt egyenesen tagadja azt, sok esetben helytelenül kell általánosítania.

A filozófia szerepe itt általános módszertani tudatosítás, aminek messzemenő következményei lehetnek mind magára a módszertanra, mind a tudományos eredmények világnézeti felfogására. Gondoljunk egy olyan kiváló és gondolkodó természettudósra, mint Broglie. A modern atomteória különböző elméleteinek éleselméjű elemzése alkalmából helyesen állapítja meg, hogy mind azok az elméletek, amelyek a kontinuitásból indulnak ki (hullámelméletek), mind azok, amelyek a diszkontinuitást veszik alapul (a partikulák elméletei) szükségképpen egy bizonyos ponton ellenmondásba kerülnek a valósággal. Ezekből a helyes megállapításokból azonban Broglie csak azt a következtetést képes levonni, hogy a tudománynak valami megfelelő kompromisszumot kell keresnie kontinuitás és diszkontinuitás elvei között. Ennél az eklekticizmusnál

azért nem juthat tovább, mert a modern ismeretelméletek hatása alatt mind a kontinuitásban, mind a diszkontinuitásban pusztán kutatási elvet, „modellt", stb. lát és nem ismeri a materialista dialektika ama régi felfogását, hogy kontinuitás és diszkontinuitás egyrészt az objektív, a tudattól független világnak objektív tulajdonságai, másrészt pedig, hogy az objektív valóság lényeges szerkezetéhez tartozik kontinuitás és diszkontinuitás elevenen mozgó elválaszthatatlan ellentmondásossága. A fizikai módszer tehát ez esetben akkor juthatna el a nagyjelentőségű konkrét probléma megoldásához, ha ebben a kérdésben felismerné és konkréten alkalmazná az ellentmondások feloldásának azt a marxi tanát, amelyet az áru ellentéteivel kapcsolatban e dolgozatban idéztünk.

Látjuk, hogy a filozófia területének összeszűkülése egyáltalában nem jelenti fontosságának csökkenését a tudományok fejlődésében, a tudományok fejlődésével való termékeny kölcsönhatásban. Ellenkezőleg: ez a jelentőség csak növekedhetik. Még pedig éppen azért, mert a filozófia nem képvisel többé, mint Hegel idejében, úgynevezett abszolút, örök, elvont elveket. A filozófia elvei csak annyiban abszolútak és örökek, amennyiben gondolati megközelítései olyan tényállásoknak, szerkezeteknek, törvényszerűségeknek, stb., amelyek az objektív valóságban magában is állandó jelleggel bírnak, bár megjelenési formáik esetleg szakadatlan változásoknak vannak alávetve, bár még a legtökéletesebb gondolati megragadásuk is mindig csak megközelítés lehet, vagyis az abszolút és a relatív dialektikája érvényesül benne.

Ezért emeli ki Lenin, hogy a dialektika mindig áttanul, megfontolás tárgyává teszi elveit a tudományok, főképpen a természettudományok minden új, nagy, előretett lépésénél, amennyiben felfedni törekszik azokat az új törvényeket, szerkezeti összefüggéseket, mozgási tendenciákat, amelyek a tudomány minden egyes jelentős lépéséből a természet, a társadalom, az emberi gondolkodás igaz mivoltára következnek. Egyedül a dialektikus materializmus filozófiai módszere tudja általánosításaival — gondos, konkrét tudományos vizsgálatok alapján — megállapítani, mennyiben hat megváltoztató erővel valamely új tény fellépése vagy gondolati feltárása a tudomány, a filozófia elvi kérdéseire.

Lenin műveiből számtalan ilyen összefüggést mutathatnánk fel, amelyekben valamely új tény felmerülése, éppen a materialisztikus dialektika helyes alkalmazása következtében lényeges összefüggéseket fed fel mind tudományosan, mind a filozófia szempontjából. A gyarmati fejlődés foka az imperialista időben közismert tény volt, az is, hogy a gyarmatosításra alkalmas területek legnagyobb része már valamely imperialista hatalom kezében volt. Egyedül Lenin ismerte fel, hogy ebből a helyzetből a világháborúk és forradalmak korszaka következik. Még pedig e felfedezés alapja éppen az volt, hogy Lenin ez új ténykomplexumra helyesen alkalmazta a történelmi materializmus egyik alapvető elvét, az egyenlőtlen fejlődés elvét. Ennek az elvnek konkretizálása az imperializmus ellentmondásainak egész komplexumára egyrészt megmutatta a világ újrafelosztásának szakadatlanul felmerülő új szükségességét,

vagyis a világháború szükségszerűségét, másrészt ugyanennek a komplexumnak az egyenlőtlen fejlődés elve alapján történő gondos elemzése elvezetett a marxizmus történet felfogásában fordulatot jelentő megállapításhoz, az egy államban felépíthető szocializmus lehetőségéhez.

Viszont a filozófiai ellenőrzés oda is vezethet, hogy kimutassuk bizonyos esetekben, ahol úgy látszik, mintha egy új helyzetből radikálisan új törvényszerűségek következnének, hogy ez esetben még sem állott be ilyenfokú fordulat, hogy a régi törvényszerűségek, esetleg bizonyos módosításokkal, még mindig érvényesek. Így számos magát marxistának valló a monopolkapitalizmus uralomra jutását úgy értékelte, mintha ezzel a tőkés termelés alapvető szerkezete megváltozott, mintha a konkurrencia megszűnt volna. Ismét Lenin érdeme annak kimutatása, hogy a kapitalista rendszer alapvető ökonómiai kategóriái bizonyos módosulásokkal érvényben maradnak a monopolkapitalizmus idejében is. E megállapítás gyakorlati következményeire itt nincs terünk utalni. Ezeket a példákat csak azért hoztuk fel, hogy láthatóvá váljék, milyen termékenyen befolyásolhatja a helyesen felfogott marxista filozófia a tudomány fejlődését, a ténykutatások eredményeinek helyes, a valóságnak megfelelő értékelését.

Mindennek az ellenőrző és helyreigazító filozófiai tevékenységnek elméleti alapja abban rejlik, hogy egyedül a materialista dialektika módszerének helyes alkalmazásával lehet a társadalom ellentmondásokban mozgó, a legkülönbözőbb tendenciák harcából összetevődő totalitásában megállapítani az igazán a jövőbe mutató irányzatokat. Ezért vette be Sztálin a materialista dialektika meghatározásába, hogy a valóság mindig az új és a régi, a keletkező és az elhaló küzdelme; hogy a materialista dialektika lenini pártossága éppen abban nyilvánul meg, hogy nemcsak állástfoglal az új mellett és a régi ellen, a keletkező mellett és az elhaló ellen, hanem módjában áll az újnak, a keletkezőnek döntő történelmi fontosságát már akkor is megállapítani, amikor az még csak csiraban jelentkezik, hogy módjában áll e felismerés segítségével a keletkező újnak kibontakozását meggyorsítani.

Természetesen ehhez is a dialektikus materializmus komolyan átgondolt, a jelenségek totalitását a maguk mozgó ellentmondásosságában vizsgáló módszere szükséges. Mert a polgári gondolkodás formalisztikus hajlama alapján felismerni vélt „új" nem egyszer semmi egyéb mint az elhaló, eredetinek látszó rothadási terméke. A keletkezőt és az újat csakis az objektív valóság ellentmondásos totalitásának lelkiismeretes elemzése adja meg. Tehát soha sincs, mint ahogy azt a formális gondolkodás hiszi, metafizikai értelemben vett újról szó. Zsdanov helyesen utal arra, hogy ugyanaz a jelenség különböző történelmi körülmények között haladó vagy reakciós tendencia lehet. (Gondoljunk például arra, hogy a nominalizmus a középkori filozófia felbomlási folyamatában határozottan progresszív szerepet játszott, míg az imperialista kor körülményei között a nominalista filozófia a machizmustól az amerikai szemantikáig kizárólag a reakció ideológiai fegyvere.)

Filozófia és tudomány emez újtípusú viszonya nemcsak a tudomá-

nyok felé szünteti meg a filozófia magába zártságát, elszigeteltségét és ezzel terméketlenségét. Azáltal, hogy a filozófiában tudatossá válnak az emberiség fejlődésének összes lényegbevágó általános kérdései, azáltal, hogy a filozófia szervesen összekapcsolódik az élet összes fontos problémáival, megváltozik a filozófia egész társadalmi helyzete. Már nem többé egyes szakemberek keskeny köre az, amelyhez fordul, a filozófia kérdései csak a legkülönbözőbb tudományok képviselőinek, a legkülönbözőbb tudományágakban jártas filozófusok állandó, széleskörű együttműködése révén oldhatók meg. A filozófia művelése ilyenmódon kollektív tevékenység tárgyává válik. Ez az újtípusú filozófia éppen ezért nemcsak tudomány és filozófia között rombolja le az eddig fennálló elválasztó kínai falat, hanem a filozófia és a nép széles rétegei között is. Ez újtípusú filozófia nem többé valami szűkkörű „szellemi arisztokrácia", valamely keskeny „beavatott" réteg előjoga és titka. Ellenkezőleg beleviszi a lét, az élet, a tudományos, a társadalmi haladás igazi nagy kérdései iránti érdeklődést a nép minél szélesebb tömegeibe. Már a görögök sejtették, hogy a filozófia mindenkinek ügye, e sejtés azonban csak a materialista dialektikában vált megalapozott tudássá, bizonyossággá, s ezzel valami minőségileg, típusában újjá.

Ezzel az emberiség gondolkodása számára új korszak *lehetősége* nyílt meg. De a dialektikus materializmus értelmében e lehetőségnek valósággá válása csak tudatos munka és erőfeszítés eredménye lehet. Ezt az új korszakot csak a filozófusok, a tudósok és a nép *közös* tudatos erőfeszítései teremthetik meg.

A POLGÁRI FILOZÓFIA VÁLSÁGA

A válság tényét nemcsak mi marxisták állapítottuk meg. Régóta közkeletű kifejezés ez a polgári filozófiában is. Amikor például Siegfried Marck, az ismert neohegeliánus, Rickert helyét akarta a filozófia fejlődésében meghatározni, azt mondta róla: a válság előtti kor gondolkodója. És csakugyan, ha figyelemmel kísérjük a legújabb idők polgári filozófiájának fejlődését, akkor látjuk, hogy úgyszólván minden pár évben újból kérdésessé válnak a filozófia alapjai. Nem véletlen, hogy e fejlődés legelején Nietzsche programja áll: minden érték átértékelése. Ez folyik szakadatlanul a modern filozófiában; eseménytelen az az év, amelyben nincs akut válság a filozófia valamely területén.

Mindennél komolyabb jele a válságnak, hogy a fejlődés végén a fasizmus úgynevezett világnézete áll. És megállapítható, hogy a vele szemben tanusított ellentállás a polgári filozófia részéről a semmivel egyenlő. Sőt tekintélyes része azoknak a filozófiai irányoknak, amelyeket a fasizmus magáévá tett (gondoljunk pl. Nietzschére), változatlanul népszerűek maradtak polgári antifasiszták széles köreiben.

A válság ténye tehát alig vitatható. Bonyolódottabb a jellemzése és a bírálata, mind történelmi, mind szorosabb értelemben vett filozófiai szempontból. Itt mindjárt felmerül a kérdés: mi a specifikusan új az imperialista korszak filozófiájában? vajjon igazán radikálisan új-e? és ha igen, mennyiben?

Ilyen kérdéseknél nagyon ajánlatos az óvatosság. Lenin az orosz kommunista párt programvitájával kapcsolatban tiltakozott az ellen, hogy az imperializmus gazdasági szerkezetét és törvényszerűségeit egyesek a kapitalizmus általános fejlődésétől elvonatkoztatva akarták tárgyalni. Azt hisszük: ez a módszertani megállapítás érvényes az ideológiai, filozófiai területre is. Az imperializmus filozófiája is csak a kapitalista társadalom általános összefüggéseinek alapján érhető és bírálható meg. Mert kétségtelen, hogy a minden változás ellenére mégis közös gazdasági alap hatása a filozófiában is érvényre jut.

Ezt az összefüggést már egészen felületes jelenségekben is megfigyelhetjük; megnyilvánul a modern filozófia szakadatlan visszanyúlásaiban a multhoz. Kant hatása például Chamberlainig és rajta keresztül egészen Rosenbergig megállapítható; Sartre Descarteshoz tér vissza,

másrészt a német irracionalizmus szerint a modern filozófia Descartesnál került tévútra, stb., stb. Ebben a folyton megismétlődő kapkodásban folyton más és más régi források után — történeti méretben nézve — szintén a válság jelei mutatkoznak. Mert e mögött az a mindig megújuló érzés lappang: a filozófia utat tévesztett. Hol és mikor történt az eltévelyedés? Hová kell visszamenni, hogy a helyes utat megtaláljuk?

Fetisizált gondolkodás és valóság

Nézzük meg most már: mi az új az imperialista korszak filozófiájában? Általában: az, hogy magának az imperializmusnak mint a kapitalizmus legmagasabb és ezért legellentmondásosabb szakaszának gondolati visszatükröződése. A kapitalista társadalom ellentmondásai, amelyek már eddig is meghatározták a polgári filozófia útját, formáját, tartalmát, most objektív ellentmondásosságuk csúcspontján jelennek meg. Ez nemcsak annyiban jelent kiéleződést, hogy a polgári osztály létérdeke ezt az alapvető ellentmondásosságot nem elismerni. Vagyis: minél mélyebbek, áthidalhatatlanabbak objektíve az ellentmondások, annál élesebb a — filozófiai válságot előidéző — szétválás a polgári filozófiai gondolat és a társadalmi valóság útjai között. Itt azonban még ennél is többről van szó. Nem egyszerűen polgári gondolatvilág és imperialista társadalmi valóság ellentéte a probléma, hanem e társadalmi valóság tényleges menete és közvetlenül észlelt felszíne között fennálló ellentmondás. Ez a helyzet teszi lehetővé, hogy esetleg szubjektíve jóhiszemű gondolkodók műveikben teljesen elferdítik a társadalmi valóságot, mert szolgaian ragaszkodnak ehhez a csalóka közvetlen felülethez.

Ez az ellentét természetesen állandó problémája a polgári gondolkodásnak. A kapitalista társadalom alapvető ideológiai megjelenési formája a fetisizáció. Ez röviden annyit jelent, hogy a kapitalista társadalom felületi megjelenési formáinak bűvöletében élő emberek számára az emberek közötti kapcsolatok, amelyeket persze igen sokszor dolgok közvetítenek, mint dolgok jelennek meg; az emberi kapcsolatok az ilyen gondolkodásban eldologiasodnak, eltárgyiasodnak, fetisizálódnak. Legvilágosabb, legelemibb formája ennek a fetisizálódásnak a kapitalista termelés alapvető jelensége: az áru. Az áru mind létrejöttében, mind abban, ahogy áruként funkcionál konkrét emberi viszonyok (tőkés és munkás, vevő és eladó) közvetítője. Egészen konkrét társadalmi, gazdasági viszonyok szükségesek ahhoz, hogy az ember munkája létrehozta termék áruvá váljék. Amikor a kapitalista gazdasági rend átláthatatlanná teszi ezeket az összefüggéseket, s mindinkább homályba borul az, hogy a termék áruformája csak egy emberek közötti viszony tükröződése, akkor a termék árusajátságai (pl. ára) önállósodnak és dologi jegyekké válnak, akár az alma íze vagy a rózsa színe. Ugyanez a fetisizálódás megy végbe a tőkével, a pénzzel, a kapitalista ökonómia minden

kategóriájával: az emberek közötti kapcsolatok mint dolgok, mint dolgok tulajdonságai jelennek meg. És minél távolabb áll valamely jelenség a valóságos termeléstől, annál üresebb, lélektelenebb, eltárgyiasodottabb a fétis, viszont az ilyen polgári gondolkodás számára annál megingathatatlanabbul hat fetisként. Ezért fokozza a kapitalista gazdaság imperialista fejlődése az általános fetisizációt; a finánctőke uralkodó szerepe még messzebbre tolja az átlagember gondolkodása számára azokat a jelenségeket, amelyek alapján az eldologiasodást le lehetne leplezni.

A filozófia számára itt az a fontos, hogy a beleragadás a fetisizációba a gondolkodásra dialektika-ellenes irányban hat. Minél inkább úgy jelenik meg a társadalom a polgári gondolkodásban, mint halott dolgok és dologi összefüggések halmaza, nem pedig — a valóságnak megfelelően — mint emberek közötti összefüggések szakadatlan és szakadatlanul változó reprodukciója, annál kedvezőtlenebb az ilyen beállítottság a dialektikus gondolkodás számára. Az így létrejövő folyamatot még jobban fokozza az imperialista korszak parazitizmusa. Az értelmiség nagyrésze olyan távol áll a társadalom valóságos szerkezetét és mozgási törvényeit meghatározó munkafolyamattól, olyan mélyen van beleágyazva a társadalmi össztermelés harmadlagos vagy negyedleges jelenségeinek világába, amelyeket elsődlegeseknek tekint, hogy a fetisizáció gondolati leleplezése szinte lehetetlenné válik.

Így olyan nagy a távolság a valóság és a valóság felületi jelenségeit tükröző gondolat között, hogy a társadalmi fejlődés minden változása váratlan szakadékként jelentkezik a gondolat számára és így válságot, válságok szakadatlan sorozatát idézi elő. Természetes, ha így az imperializmuson belül egy bizonyos állandó filozófiai válságot állapítunk meg, úgy ezen belül különbséget kell tenni az egyes szakaszok közt: 1914-ig a filozófia válsága viszonylag lappangó természetű; csak 1918 után válik mindenki előtt nyilvánvalóvá.

A polgári gondolkodás főkorszakai

De mindez mégis csak az imperialista kor általános ideológiai jellemzését adja. A filozófia azonban különleges ideológiai forma, amelynek fejlődése ezért nem mindig fut teljesen párhuzamosan más ideológiai formák fejlődésével, teszem, az exakt tudományokéval vagy az irodalomével. Ez a különlegessége a filozófiának röviden kifejezve abban áll, hogy tárgya: a lét és az ismeret alapkérdései, vagyis maga az elvont és általánosított színvonalra emelt világszemlélet. Míg ott, ahol az ideológia közvetlen tárgya maga a közvetlenül adott társadalmi valóság (és nem annak elvont foglalata, annak általánosított végső elvei), a valóság bátor és elfogulatlan áttekintése gyakran helyrebillenti a világszemlélet ferdeségeit. Így az irodalomban gyakran észlelhetjük, hogy bár egyes írók egyéni világszemlélete teljesen fetisizált, ábrázolásukban messzemenő defetisizáció

mutatkozik, hogy amit gondolatban dolognak mondanak, azt valóságábrázolásukban mint emberek közötti összefüggést érzékeltetik. A filozófiában azonban magukról a végső elvekről van szó; itt az anyag nem produkál ilyen ellenhatást.

Ezekből a meggondolásokból kiindulva lehet most már kísérletet tenni a polgári filozófia fejlődése főkorszakainak vázolására, hogy e történeti áttekintés segítségével pontosabban láthassuk az imperialista korszak filozófiájának különleges jegyeit.

Az elő korszak a klasszikus polgári filozófia kora, mely körülbelül a 19. század első harmadáig, legfeljebb 1848-ig terjed. Ez a korszak hozza létre a polgárság világszemléletének (nevezetesen: szembefordulásának a lehanyatló hűbéri társadalommal és annak kultúrájával) legmagasabb gondolati kifejezését. A filozófia ennek a nagy haladó, felszabadító, társadalomátalakító mozgalomnak végső elveit, általános világszemléletét fogalmazza meg. Logika, természet- és társadalomszemlélet forradalmi átalakulása megy itt végbe. A filozófia egyetemleges jellegét mutatja, hogy termékenyítően nyúl bele a természet és társadalomszemlélet nagy konkrét kérdéseibe is, s innen emelkedik fel a legmagasabbrendű általánosításokig. Innen igazi világotátfogó és tudományokat megtermékenyítő, nagy perspektívákat adó jellege.

Most már mit reprezentál ez a filozófia osztályszempontból? A felelet látszólag egyszerű, a konkrét valóságban azonban felette bonyolódott: egy az egész társadalom, az egész társadalmi világ gyökeres és haladó szellemű átalakítására objektíve hivatott osztály általános nagy világtörténelmi érdekei azok, amelyek hangot kapnak a klasszikus filozófia műveiben. Innen van, hogy ez a filozófia mélyen összeforrott ezekkel a nagy világtörténeti jelentőségű érdekekkel és az értük vívott küzdelmekkel. Ebből következik e korszak nagy gondolkodóinak erős és finom valóságérzéke. E gondolkodóknak még tévedései is világtörténeti jellegűek, mert világtörténelmileg szükségszerű, hősi illúziókból fakadnak.

Ebből a komoly és mély összeforrottságból a felfelé menő polgári osztály világtörténeti érdekeivel, a filozófusok komoly függetlensége következik az osztály (és főleg egyes rétegeinek) pillanatnyi taktikájától. Ez a legkomolyabb kritika lehetőségét adja meg: a kritika belülről jön, hiszen alapja ugyanannak az osztálynak nagy történeti hivatása, ugyanakkor azonban ebből a helyzetből igen éles és határozott állásfoglalásra is adódik bátorság. És mert ez a bátorság nemcsak egyéni, hanem komoly alapjai vannak a gondolkodóknak éppen ilyen viszonyában ahhoz az osztályhoz, amelyet képviselnek: a világtörténeti hivatás nevében megvan bennük a jogosultság pátosza a hivatástól való eltérések legélesebb bírálatára.

Az 1830-as és még inkább az 1848-as forradalmak megmutatják, hogy a polgári osztály megszűnt a társadalmi haladás vezető osztálya lenni. Ezzel 1830-ban megindul a klasszikus polgári filozófia felbomlási folyamata, mely a 48-as forradalommal teljesen befejeződik. Ezzel a filozófia új fejlődési szakaszába lép, amely körülbelül az imperialista korszak kezdetéig tart. A polgári osztálynak a hűbéri maradványok ellen

irányuló támadó harca nagyjából véget ér, helyét a feltörekvő proletáriátus elleni védekezés foglalja el. A polgári forradalmi korszak másik nagy folyamata, a nemzeti államok kialakulása szintén befejeződik, mégpedig reakciós formában, a német és az olasz nemzeti egység megteremtésével. Ez az idő a nyomasztó osztálykompromisszumok kora, III. Napoleoné, Bismarcké. A régi polgári demokrácia 48 óta szakadatlan hanyatlásban, sőt züllésben van; liberalizmus és demokrácia élesen elválnak egymástól, szembefordulnak egymással; a liberalizmus átalakul konzervatív jellegű „nemzeti liberalizmussá". Ennek a demokratikus lezüllésnek gazdasági háttere a kapitalista termelés viharos előretörése egész Nyugat- és Közép-Európában. A külszín az, mintha a kapitalizmus korlátlanul és immár problémátlanul fejlődnék folyton felfelé. (Ezek a megállapítások nem vonatkoznak Oroszországra. Az orosz gazdasági és politikai fejlődésben és ennélfogva az ideológiai harcban is nagyjában és egészében 1905 jelenti azt a dátumot, amit Nyugat- és Közép-Európában 1848 jelentett. Ezért lehettek a század második felében Oroszországban még olyan gondolkodók, mint Csernisevszkij és Dobroljubov.)

E korszak filozófiája az osztálykompromisszum gondolati tükörképe. A filozófia visszavonul a végső kérdések megválaszolásától. Ennek a tendenciának gondolati, ismeretelméleti kifejezése az agnoszticizmus: a világ, a valóság igazi lényegéről nem tudhatunk semmit és nem is fontos, hogy tudjunk. Fontosak azok az egyes ismeretek, amelyeket az egymástól különvált szaktudományok kifejlesztenek és felhalmoznak, amelyek a mindennapi gyakorlati élet számára nélkülözhetetlenek. A filozófia szerepe arra szorítkozik: őrködni, hogy senki se hágja át a lényegismerés lezáró korlátait, hogy senki se vonjon le se a gazdaság- és társadalomtudományokból olyan következtetéseket, amelyek szerint nem a kapitalizmus az egyedül üdvözítő társadalmi rend, se a természettudományokból olyanokat, amelyek a vallások tételeivel összeütközésbe kerülhetnének. A világnézet kérdését, mint a tudomány számára hozzáférhetetlent, mint tudományos értelemben megoldhatatlant ez a filozófia elvileg elutasítja.

Természetesen ez a filozófia, amely nagyobbára mint újkantianizmus vagy mint pozitivizmus lép fel, nem egyedüli, csak uralkodó bölcselete ennek a korszaknak. Mellette még egy ideig kísérleteznek a régi, mechanikus materializmus utolsó, filozófiailag nem magasrendű felújításával (Moleschott, Büchner stb.); mellette, főleg a szabad értelmiség köreiben, erősen hat Schopenhauer, mint a pesszimista perspektívátlanság filozófiai kifejezője, mint annak hirdetője, hogy el kell fordulni a teljesen értelmetlenné vált élettől.

Az uralkodó filozófia: professzorok filozófiája. Az akkor fejlődő lélektan mellett szinte kizárólagos tartalma az elvont ismeretelmélet. A filozófia maga is szaktudománnyá válik. Ezzel, ami csak pozitív oldala a filozófia minden világnézeti kérdéstől való határozott, elvi elfordulásának, a filozófia lemond régi társadalmi szerepéről, arról, hogy a polgári osztály nagy világtörténeti érdekeinek gondolati kifejező formája legyen. Annak fejében, hogy hajlandó az akkori polgárság számára szükséges, a

reakciós hatalmakkal kötött tartós osztálykompromisszum szempontjából nélkülözhetetlen világnézeti határőrszerepet betölteni, a polgári osztály szempontjából a filozófiai „szaktudomány" egyes lépései és eredményei, módszerei és tartalmai mindinkább közönyösekké válnak. Ezeknek feldolgozását teljes mértékben átengedi az értelmiségnek, mégpedig elsősorban az állami szolgálatban álló bürokratikus értelmiségnek. Ily módon ez az értelmiség a kifejlett kapitalizmus munkamegosztásának megfelelőleg, viszonylag önállósulva, az új filozófia társadalmi hordozójává lesz.

Természetesen ez az önállóság igen viszonylagos; előfeltétele a fent kiemelt világnézet „határőr"-szerep pontos betöltése. Ezzel a polgári filozófia fejlődésének emez új szakaszában a viszonylag önállósult értelmiségi réteg válik a filozófia társadalmi hordozójává, ennek a rétegnek speciális életproblémái határozzák meg a filozófia különleges formáját és tartalmait. A vulgárszociológia nézőpontjából itt ellentmondásra bukkannának, hiszen személyileg nézve ez a réteg csinálta meg a klasszikus filozófiát is. Ámde nemcsak a filozófia szelleme volt gyökeresen más abban a korszakban, hanem — s ez az oka a szellem megváltozásának — a filozófiát közvetlenül produkáló értelmiség társadalmi funkciója is. Akkor a haladó, a felfelé fejlődő polgárság nagy világtörténeti perspektívái nevében beszélt a filozófiát produkáló értelmiség. Ezek a perspektívák a 48-utáni osztálykompromisszumban, a proletariátus ellen folytatott védekező harcban megsemmisültek. A polgári osztály filozófiai igényei összeszűkültek, negatívakká váltak: pusztán határokat megállapító elvekké. Ezeken a határokon belül az értelmiségi réteg és az azt alkotó egyének viszonylag szabadon, kötöttségek nélkül mozoghattak: a filozófia mindinkább az értelmiség belső ügyévé vált. Feltéve, hogy a filozófia a határmeghúzásokat tiszteletben tartja, a polgárságnak teljesen mindegy, hogy az egyes professzorok milyen tanokat hirdetnek. Mindinkább a társadalmi közönyösség légüres tere veszi körül a filozófiai katedrákat.

Hogy viszonylik most már az imperialista kor filozófiája elődeihez? Látszólag fellendülés áll be. A filozófia ismét „érdekessé" válik, persze csak az értelmiség szélesebb köreiben. A polgári osztály maga most is messzemenő közönyösséget tanusít. Az új filozófia külsőleg meglehetős gyakran mint ellenzék lép fel a katedrafilozófia ellen, mely ebben a korban is tovább működik, messzemenően még a régi szellemben. Az imperialista kor számos vezető filozófusa katedrán kívül működik (Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages); Simmel és Scheler is sokáig outsiderek. Lassan átterjed az új irány hatása az egyetemek egy részére, ott is az „érdekesség" válik kiválasztó elvvé. (Croce, Bergson, Huizinga stb.)

Igazán radikális változás állott itt be? Azt hisszük: nem. Sőt, ha a dolog lényegét tekintjük, még erősebb eltolódás a 48 után létrejött irányba: az értelmiség alkot itt filozófiát az értelmiség számára. Természetesen, mint később a részletesebb elemzés során látni fogjuk, itt is fennáll a szigorú polgári osztálydetermináció, csakhogy ez nem mint a formák és tartalmak közvetlen meghatározása lép fel, hanem mint egy az osztály érdekeinek megfelelő és ez érdekek következtében körülhatárolt

mozgási tér megteremtése, amelyen belül az értelmiség szabadon produkálhat. Ez a végső osztálymeghatározottság konkrét formát ölt a fasizmusban. A fasizmus lefordítja a legreakciósabb monopolkapitalizmus nyelvére, annak nemzeti és szociális demagógiája nyelvére az imperialista filozófia összes „vívmányait", katedráról, a szalónokból, a kávéházakból az utcára viszi ki az új filozófiának ezeket a végső világnézeti eredményeit.

Új és régi az imperialista filozófiában

Mit jelent most már az így létrejövő „érdekesség", a filozófia relatív önállósága? Azt, hogy a polgári értelmiség a maga speciális helyzetéből indul ki, a maga speciális rétegproblémáit veti fel, határozottabban, tudatosabban mint az imperializmus előtti időben. (Ebben szerepet játszik, hogy a szabad értelmiség szerepe itt nagyobb, mint az előző korszakban, összehasonlítva a bürokratizált értelmiség szerepével.) A filozófia innen és nem a polgári osztály nagy általános érdekei szempontjából teszi fel egyes konkrét kérdéseit, természetesen a burzsoázia osztályérdekei mint tiltó határok teljes mértékben fennmaradnak.

Mi következik mindebből az új filozófia tartalmára és formájára? Mindenekelőtt láthatjuk, hogy a polgári létalap, minden alapos kritika nélkül változatlanul megmaradt. Sőt folyton csökken az új filozófiát hordozó rétegben a polgári társadalom gazdasági alapjainak ismerete, folyton csökken még a hajlandóság is azokat komolyan megismerni és velük mint filozófiai problémákkal foglalkozni. Ugyanakkor a bírálat hangja látszólag erősödik, de ez a bírálat szinte kizárólag a szűkebb értelemben vett kultúra és privát morál bírálata, tehát azoké a kérdéseké, melyek az értelmiséget, mint réteget közvetlenül érintik. Ez az igen messzemenő elvonatkozás a gazdaság, a társadalom, a közélet kérdéseitől, jelenti az imperialista burzsoázia által a filozófia számára megszabott határok szigorú betartását, ami aztán a speciális kérdések részére olyan mozgási teret ad a filozófiának, amelyen belül ismét „érdekes" lehet, sőt még a lázadás gesztusaival is felléphet. (Ez a visszavonulás a társadalom, a gazdaság, a közélet kérdéseitől objektíve összecsik ugyan az imperialista burzsoázia osztálykövetelményeivel, ugyanakkor azonban spontánul adódik az imperialista kor értelmiségének társadalmi létéből. Az osztályszabta határok gondos betartása tehát az egyes filozófusoknál nem feltétlenül tételez fel tudatos behódolást az imperialisa burzsoázia kívánságai előtt; objektíve természetesen — bármennyire öntudatlan és jóhiszemű legyen is szubjektíve — ezt jelenti.)

Azonban éppen ezáltal a filozófia alapvető függetlensége, alapvető kritikai magatartása szakadatlanul gyengül. (Gondoljunk mint ellenpéldákra Hobbesra, Rousseaura vagy Fichtere a klasszikus fejlődésen belül.) Számos utópia merül fel a kultúra átalakítására, esetleg még for-

radalmi formában is, mint Nietzschenél, de mindig a kapitalista gazdasági és társadalmi alap érinthetetlenségének fenntartásával. Nietzsche élesen kritizálja a kapitalista munkamegosztás kulturális szimptomáit, de a kapitalista munkarendszeren semmit se akar változtatni.

A filozófiai kritika homlokterében a haladás gondolatának bírálata áll, néha szinte forradalmi lendülettel élére állítva. De természetesen senki se beszél arról (sőt sok esetben sem a gondolkodó, sem értelmiségi közönsége nem tudja), hogy ez a „merész" kérdésfeltevés csupán ideológiai visszfénye a burzsoázia haladásellenes fejlődésének, kompromisszumának a társadalom reakciós maradványaival, hogy ez a kérdés az imperialista korban azért ölt olyan éles formákat, mert az imperialista monopolkapitalizmusban még erősebbé válik a tőkés termelés vezető rétegének összeforrottsága minden reakciós társadalmi hatalommal. A legkülönbözőbb gondolkodóknál lép fel a reakciós tartalmaknak ez a sajátos és „érdekes" összeházasítása a forradalom gesztusával. Gondoljunk Lagarde-ra, Nietzschére, Sorelra, Ortega y Gasset-ra. A fasizmus uralomrajutásának előestéjén Freyer adja ki az összefoglaló jelszót: forradalom jobbról (Revolution von rechts).

Ezzel a fejlődéssel kapcsolatban, a világnézeti kérdések előtérbe tolulásával párhuzamosan megváltozik a filozófiának a valláshoz való viszonya. Az előző korszak agnosztikusan meghúzott határai elsősorban azt a célt szolgálták, hogy a materialista ateizmust filozófiailag lehetetlenné tegyék, diszkreditálják. A pozitív világnézethez való fordulás részben a vallás új igazolása felé vezet, részben egy új, vallásos ateizmus megteremtéséhez, amelynek világnézeti és morális tartalma teljesen ellenkező, mint a materialista ateizmusé volt. Nietzschetől egészen a Heidegger-Sartre-i exisztencializmusig végigkísérhető ez a fejlődés.

Ezzel karöltve jár az, hogy az imperialista korszakban a természettudományok népszerűsítése fővonalában a reakciós világnézetek fegyverévé válik. Az előző korszak ebben a tekintetben még védekező álláspontot foglalt el. Az agnoszticizmus, a Du Bois Reymond-féle „ignorabimus" (soha sem fogjuk tudni), még csak arra való volt, hogy a Haeckel-féle materializmus világnézeti következményeit ellensúlyozza. Mach-Avenarius-Poincaré iskolájából már a reakciós nézetek nyílt védelme nőtt ki. Ez a tendencia folyton fokozódik az imperialista korszakban, a filozófia a természettudományok minden új nagy vívmányát úgy interpretálja, mintha az a reakciós világnézet számára nyújtana ténybeli megerősítést.

Mindennek ismeretelméleti alapjaként leszögezendő: az előző korszak szubjektív idealizmusa, mint alapvető ismeretelmélet, változatlanul megmarad. Ez nem véletlen, mert hiszen az idealizmus az értelmiség, főleg a szabad értelmiség „természetes", spontánul növő világnézete. A munka maga, amely minden embernek a világhoz való viszonyát végső fokon meghatározza, lényegében kétfelé mutat: a munka maga a materiális világnak a tudattól független létét demonstrálja; ugyanakkor azonban minden munkafolyamat teleologikus jellegű, vagyis az elgondolt célkitűzés előbb van meg a dolgozó ember öntudatában, mintsem hogy maga a materiális munkafolyamat megkezdődnék. Mivel az értelmiség folyton

távolabb áll a materiális munkafolyamattól, öntudatában növekvő mértékben ez az utóbbi mozzanat válik szinte kizárólagosan hatékonnyá. Minél távolabb áll valamely értelmiségi réteg a valóságos munkától, a valóság materiális kategóriáival történő gyakorlati érintkezéstől, annál erősebben működik ez a motívum. Ezért van az, hogy a természettudósok a maguk szakmai munkájában, igen sokszor ellentétben saját filozófiai beállításukkal, spontán materialistáknak bizonyulnak. Rickert például sajnálkozását fejezi ki afelett, hogy nagy természettudósok a maguk munkaterületén „naiv realisták"-nak vallják magukat. Minél erősebb az értelmiség önálló, speciális szerepe a filozófiában, annál megingathatatlanabb az ismeretelméletben a szubjektív idealizmus.

4.

Az dlobjektivitás

Ha tehát megállapítjuk, hogy ez az ismeretelméleti alap megmarad, emellett azt is meg kell állapítanunk, hogy az imperialista korszak filozófiájában mégis lényeges fordulat állott be az előző szakaszhoz képest. E fordulat legfontosabb mozzanata: objektivizmusra való törekvés és ezzel kapcsolatban egy álobjektivitás létrejötte; harc az ismeretelméleti formalizmus ellen, annak látszólagos leküzdése, s ezzel karöltve az intuició trónra emelése, mely mint az új filozófiai világszemlélet új szerve kerül a filozófia középpontjába; a világnézeti kérdések újból való felvetése az elmult korszak következetes agnoszticizmusa helyett.

Ezek a motívumok az imperialista korszak szükségleteiből nőttek ki. Mind a három a filozófiai válságnak jele. Megelégedett, örökösnek, megingathatatlannak látszó társadalmi helyzet, zavartalan gazdasági és politikai felfeléfejlődés látszata olyan lelkiállapotokat és filozófiai magatartásokat teremtettek, hogy lehetséges volt minden tartalmi problémát (az egész valóságot) átengedi a szaktudományok, az ipar fejlődésének és nem utoljára a felsőség „bölcs" kormányzatának, természetesen az ismeretelméleti határvonal gondos betartásával.

Hogy a világnézeti szükséglet mint általános szükséglet az előtérbe nyomul, az már a válság jele, vagy legalább is előjele. Annak megérzése, hogy a felület látszólagos stabilizáltsága, sőt megszilárdulása ellenére az alapok a föld alatt inognak. Az értelmiség vezető, filozófiai általánosításokra hajlamos része érzékenyen reagál a készülő válságra; már jóval 1914 előtt érezhető ez a problematikusság az imperializmus filozófiájának tekintélyes részében. Persze eddig az időpontig a válság jelei még felette általánosak: legfőképpen arra irányulnak, hogyan lehet az izolált egyén integrítását megmenteni a kapitalista munkamegosztás előidézte szétdaraboltsággal szemben, milyen feloldhatatlan ellentmondásokat termel a kapitalizmus, az imperializmus kultúrája (természetesen itt is mindenütt, nem a kapitalista kultúra ellentmondásairól van szó, hanem a

kulturáéról általában.) Simmel a legkiválóbb reprezentánsa a lappangó válság eme filozófiájának.

Talán paradoxiának hat, ha azt mondjuk, hogy a világnézeti szükséglet a válság jele. Ám az igazság mindig és mindenütt konkrét. Vessünk tehát egy pillantást a világnézeti kérdés társadalmi funkciójára a polgári gondolkodás fent vázolt három korszakában. A klasszikus polgári filozófiában hatalmas és átfogó progresszív világnézet fejlődött ki; a filozófia ebben a korban a legmagasabbrendű, a megalapozó és összefoglaló tudomány volt és ennek megfelelően a világnézet a tudományos filozófia döntő tartalma volt, mely szervesen nőtt ki a társadalom felfeléfejlődéséből, mely ilymódon betetőzte és megkoronázta a fejlődés egy-egy szakaszának egész tudományos munkásságát. Az osztálykompromisszum gazdaságilag jóllakott kora lustán, gyáván elfordult minden világnézeti kérdéstől, feleslegesnek tartott minden foglalkozást ezekkel a kérdésekkel, tudománytalannak bélyegezte az előző nagy korszak világnézeti törekvéseit. A válság felé közeledő, majd szakadatlanul egymást felváltó válságok sodrába került társadalom értelmisége viszont megnyugvást, vigaszt, a sorsba való beletörődést remél a világnézetet teremtő ideológiától.

De ezzel még mindig benn vagyunk a paradoxiában: hogyan jelenthet Nietzsche vagy Spengler, Klages vagy Heidegger sötét pesszimizmusa vigaszt? Ez a paradoxia már eleve benne rejlik a filozófiai idealizmus hatásában: amennyiben az — történelem-ellenes absztrakt szellemben — az ember örök végzeteként állítja be az imperialista kor emberének specifikus sorsát, megteremti az ilyen hatás filozófiai módszerét. Mert — paradox módon — éppen ebben a végzetszerűségben rejlik a vigasz; gondoljunk az „amor fati"-ra (a sors szeretetére) Nietschenél, a halál elé élésre Heideggernél, a hősi pesszimizmusra a prefasizmusban és maguknál a fasisztáknál stb. (Schopenhauer és Kierkegaard ennek az egész iránynak előfutárai.) Nem az a kérdés, hogy az emberek elégedettek legyenek, ott, ahol arra semmi ok sincs és ezért gondolkodó embernél az elégedettség élménye nem is jöhet létre. Bár nem szabad elfelejteni, hogy olyan modern gondolkozók, mint Keyserling vagy Jaspers útmutatást adtak egy olyan minden közélettől elzárkódott, önmagával elégedett öntelt privát élere, amelynek éppen a világ folyásával szemben táplált pesszimizmus a világnézeti alapja.

Arról van itt szó, hogy a válság létrehozta elégedetlenség ne irányuljon a kapitalista rend alapjai ellen, hogy a válság következménye ne az értelmiség szembefordulása legyen az imperializmus társadalmi rendjével. Itt is látható a legújabb filozófia társadalmi alapja magában az értelmiségben. Itt már nem a kapitalista társadalom direkt és durva apológiája áll előtérben, mint azt annak fizetett és önkéntes ágensei űzni szokták. Ellenkezőleg: a kapitalista kultúra kritikája az egyik központi téma, még pedig folyton emelkedő módon. A válság folyamán mindig jobban előtérbe kerül társadalmi vonalon is a „harmadik út" ideológiája, az a világnézet, hogy az emberiség helyes fejlődési útja nem lehet se a kapitalizmus, se a szocializmus. (Ennek a koncepciónak hallgatólagos előfeltétele, hogy a kapitalista-rendszert, úgy, ahogy van, elméletileg nem

lehet megvédeni.) Ahogy azonban az ismeretelméleti „harmadik út"-nak az volt a hivatása, hogy a közvetlenül immár védhetetlen filozófiai idealizmust kerülő úton ismét visszahelyezze jogaiba, úgy a történetfilozófiai „harmadik út"-nak társadalmi funkciója az, hogy a válságból az értelmiség ne vonjon le szocialista következtetéseket. Ilyen módon ez a „harmadik út" szintén a kapitalizmus védelme, apológiája, csakhogy most már nem direkt, hanem indirekt apológiáról van szó.

Az imperialista korszak világnézetében tehát növekvő mértékben a szocializmussal való harc az alapkérdés. Filozófiai küzdelem a dialektikus materializmus ellen, mégpedig csakúgy a materializmus, mint a dialektika ellen. Ez világnézetileg mindenelőtt a gazdasági és társadalmi szempontok kiküszöbölését jelenti a filozófiából. A filozófia nem lévén képes komoly érveket felhozni a szocializmus társadalomszemlélete ellen, úgy tekinti ezt a kérdést, mintha a polgári gazdasági szaktudomány már rég megcáfolta volna a marxi ökonómiát; a filozófia feladata ilymódon arra szorítkozik, hogy a társadalmi és gazdasági szempontok világnézeti jelentőségét lekicsinyelje, diffamálja. Mivel pedig a polgári szociológia szintén „szakszerűen" elvált a gazdaságtantól, mivel egészen külön szaktudománnyá fejlődött, a filozófia álláspontja a szociológiával szemben az előző korszakhoz képest megváltozik. Az akkori filozófia tagadta a szociológia tudományos jogosultságát, a mostani recipiálja. Sőt az akut krízisben a szociológia főleg mint „tudásszociológia" (Scheler-Mannheim) mindinkább hasznos fegyvere lesz a világnézeti relativizmusnak. Később az ebből kinövő nyiltan reakciós szociológia (Freyer, C. Schmidt) már egyenesen a fasiszta világnézetbe torkolik.

A szocializmus elleni harc másik világnézeti csatatere a fejlődésellenes filozófiai elméletek kibontakozása. Itt is arról van szó, hogy a polgári filozófia nem birván a szocializmus fejlődésperspektívája ellen komoly és meggyőző ellenérveket felsorakoztatni, részben magát a fejlődés gondolatát igyekszik szétrombolni, mégpedig mind a természettudomány, mind a társadalomtudomány területén, részben misztifikálja a fejlődést, amikor is olyan perspektívákat adhat, amelyek a válságban lévő értelmiség vágyálmainak megfelelnek, ha a történelem tényeinek nem is. Mind a két irány egyesítéséből jön létre a fasizmus és előfutárainak ideológiájában a fajelmélet, mint a társadalom és történelem „titkainak" mitikus megfejtése.

Világos, hogy mindez harc a történelmi materializmus ellen, még akkor is, ha az egyes filozófusoknál nem találunk kifejezett polémiát. És tény az is, hogy Nyugat- és Közép-Európában a szocialista világnézet távolról sem hatott olyan erősen és mélyen az értelmiségre, mint ahogy az a munkásmozgalom általános befolyásának megfelelt volna. A polgári filozófiák emez eredményességében igen nagy szerepe van a reformizmusnak. A reformizmus mindenekelőtt tagadja a marxizmus világnézeti jellegét; Marxban ökonómiai és szociológiai „szaktudóst" lát, mégpedig olyat, akinek módszerét és számos eredményét a tudományos fejlődés részben vagy egészben már meghaladta. Ezért csak következetes a reformizmus ideológusaitól, hogy a marxizmust vagy Kanttal (Max

Adler), vagy Mach-chal (Friedrich Adler) stb. egészítik ki; a reformizmus legkövetkezetesebb képviselője (Bernstein) foglal leghatározottabban állást a dialektika mint elavult és megtévesztő módszer ellen. A reformizmus politikai felfogása ellen erős ellenzék volt Közép- és Nyugat-Európában, azonban a világnézet terén ez az ellentét nem tudott a dialektikus materializmusnak komolyan érvényt szerezni. A munkásmozgalomnak ez a világnézeti gyöngesége Nyugat- és Közép-Európában kihat a különben is gyéren létező demokratikus, imperialistaellenes ellenzék világnézetére. Itt sem alakul ki komoly ellenhatás az imperializmus általános filozófiai reakciója ellen.

5.

A „harmadik út" és a mitosz

Ebben az összefüggésben lehet áttérni az imperialista korszak filozófiájának főkérdéseire. Mindenekelőtt vizsgáljuk meg a szubjektív idealizmus ismeretelméletének alapján létrejövő objektívitás problémáját. Említettük már az ismeretelméleti „harmadik utat". Kezdete egyrészt Nietzschenél, másrészt Mach-Avenariusnál van, onnan vezet az út Husserlen keresztül az exisztencialista ontológiáig, mely egyrészt elismer tudattól független létet, másrészt azonban annak meghatározásában, megismerésében, interpretációjában a régi idealisztikus úton halad. Az előző korszak ismeretelmélete határozottan elvetette az objektív valóság megismerhetőségét. A „harmadik út", mely fenntartja a szubjektív idealista ismeretelmélet összes elveit, elmossa a határokat, úgy állítja be a kérdést, mintha a tisztán a tudatban létező képzetek és fogalmak már magukban véve objektív valóságot jelentenének.

Mit jelent most már az a valóság, az a realitás, amelyről ez a filozófia beszél? (A polgári filozófia mindig csak az idealizmus és realizmus ellentétét emeli ki, a materializmus szót ki se mondja.) Mach és az újkantianizmus, mint átmenet az imperialista korszakba, még csak olyan ismeretelméletet teremtenek, mely terminológiai engedményeket tesz a természettudósok gyakorlatának és egyúttal elveszi filozófiai élét az ő „naiv realizmusuknak". Ha Berkeley nyomán a valóságot azonosítják a képzettel, akkor csakugyan — legalább a filozófusok kijelentésében — csak egy egységes valóság létezik, ez azonban lényegében azonos a szubjektív idealizmuséval. Az így létrejövő agnoszticizmus azonban lényegében különbözik az elmult korszakétól; azt Engels még joggal „szemérmes materializmus"-nak nevezhette, mert a valóság megismerhetetlenségének tanítása itt is csak azt jelentette, hogy a filozófiai nem volt hajlandó a természettudományok eredményeinek világnézeti konzekvenciáit levonni. A Mach-iskola túlmegy ezen a pusztán negatív célkitűzésen; az ő agnoszticizmusa már azt jelenti, hogy a természettudományok eredményei teljes harmóniában vannak bármely reakciós világnézettel.

A fejlődés azonban itt nem állt meg. Az agnoszticizmus modern

formája átcsap a miszticizmusba, a mitoszteremtésbe. Ebben a tekintetben Nietzsche jelentősége döntő az egész imperialista fejlődésre. Nietzsche, azt lehetne mondani, megalkotta az imperialista korszak mitoszalkotásának modelljét. Itt csak egynéhány vezető motívumra hívhatjuk fel az olvasó figyelmét. Mindenekelőtt kiemelendő a test és a testiség szerepe. Nietzsche szakít a katedrafilozófia elvont „szellemiségével" és annak nyárspolgári erkölcstanával. Olyan ismeretelméletet és morált teremt, mely a testi élet jogait megvédi és mégsem tesz semmiféle engedményt a filozófiai materializmusnak. Egy ilyen materianélküli test filozófiai formája természetszerűleg csak mitikus lehet. Ez azonban csak része a Nietzsche-féle biológizmusnak és az abból kinövő (állítólag) biológiai alapokon nyugvó lélektannak, mely nála a társadalomszemlélet helyébe lép. Ezt a megalapozást kiegészíti és megkoronázza az emberiség, a világ fejlődésének mitikus perspektívája; az imperializmus igenlése, új arisztokrácia teremtése, a szocializmus cáfolata a biológiai mitosz alapján. (Ezzel megtörtént a fajelmélet filozófiai alapvetése.)

Itt nincs terünk egyéb mítoszok (Bergson, Spengler, Klages stb.) elemzésére, csak néhány elvi megjegyzést tehetünk. Az így létrjövő mitoszt nem szabad összetéveszteni egyes régi filozófiák — felületesen nézve — szintén mitikusan ható elemeivel. Minden idealizmus, ha nem ragaszkodik a legszigorúbban az agnoszticizmushoz, amikor valóságos jelenségeket akar magyarázni, mitoszba esik, mert kénytelen gondolati konstrukcióknak valóságos szerepet tulajdonítani a valóságban.

Minél jobban közeledik a filozófia az objektív idealizmushoz, annál erősebben nyilvánul meg ez a mitoszba átmenő konstrukció: Fichte „Ich"-jében erősebben nyilvánul meg, mint a Kant-féle „Bevusstsein überhaupt"-ban (tudat általában) és a Hegel-féle „Weltgeist"-ben (világszellem) még erősebben mint Fichtenél. Ámde ezek a valóságnak tekintett gondolati konstrukciók itt még a komoly valóságkutatás elemeit foglalták magukba. Mindenütt felismerhetők azok a valóságelemek, amelyeknek az ilyen konstrukciók egyszerre első feltárásai és gondolati eltorzításai. Ezek a mitosznak látszó gondolatkonstrukciók filozófiai ködöt jelentenek, mely az igazi megismerésnek napfelkeltét megelőzi.

Teljesen ellenkező a helyzet az imperialista korszak filozófiájában: a gondolati konstrukció, a mitosz itt a tudományos megismerés ellen irányul: a tudományos megismerés társadalmi következményeinek elhomályosítása a mitosz elsőrendű feladata. Már e fejlődés legelején történik ez a darwinizmus eredményeivel a Nietzsche-féle mitizálásban. A mitosz nem — bizonyos naivítással — mint a tudományos megismerés egy része lép fel, ahogyan a klasszikus korszakban, hanem mintegy a tudományosan megragadhatónál minőségileg magasabbrendű, ha kell, a tudományra rácáfoló magatartás, viszony a világhoz. A világnézet, vagyis a mitosz társadalmi funkciója most már az, hogy ott, ahol a tudomány nem tud perspektívát adni, vagy ahol a tudomány perspektívája beleütközik abba, amit az imperialista filozófia védelmez, a tudomány helyett, a tudomány ellenében ennek a felfogásnak megfelelő világképet szuggerál.

Így jön létre a imperialista filozófia paradox lényege: egyfelől

megmarad a szubjektív idealizmus agnoszticiztikus ismeretelmélete, másrészt ennek az agnoszticizmusnak egészen új funkciója van: azáltal, hogy átlendül, hogy átcsap a mítoszba, új álobjektivitást teremt.

6.

Intuició és irracionalizmus

Az új objektivitás a megismerésnek új szervét tételezi fel. A modern filozófia egyik központi kérdése ennek az új megismerő magatartásnak, megismerési szervnek, az intuiciónak szembeállítása a fogalmi, a racionális gondolkozással. A valóságban úgy áll a dolog, hogy az intuició minden tudományos munkamódszernek lélektani része. És lélektanilag az intuicióban az a közvetlen látszat jelentkezik, mintha az konkrétebb, szintétikusabb lenne, mint az elvont, fogalmakkal dolgozó diszkurzív gondolkodás. Ez persze csak látszat, mert az intuició lélektanilag nem jelent mást, mint egy öntudatlanul továbbfolyó gondolkodásfolyamat hirtelen tudatosodását, amelyet illetőleg a lelkiismeretes tudományos gondolkodásnak elsőrangú feladata azt olyan szervesen beilleszteni a racionális fogalmak rendszerébe, hogy utólag még észrevehető se legyen, mire jött rá az ember következtetés, mire intuició segítségével. Az intuició itt tehát egyrészt kiegészítése, nem pedig ellentéte a fogalmi gondolkodásnak, másrészt valamely összefüggés intuitív megtalálása sohasem válik az igazság kritériumává. A tudományos munkafolyamat felületes lélektani megfigyelésénél létrejön az az illuzió, mintha az intuició valami az elvont gondolkodástól független szerv volna, magasabbrendű összefüggések megismerésére.

Ez az illuzió, a szubjektív munkamódszer összetévesztése az objektív módszertannal, amelyet az imperialista filozófia általános szubjektivizmusa támogat, lesz az alapja a modern intuició-elméletnek. Ezt az illuziót megerősíti az itt létrejövő folyamatnak a dialektikus megismeréséhez való viszonya: szubjektivista perspektivából közelfekvőnek látszik, mintha a dialektikus ellentét fogalmi úton jött volna létre, szintétikus megoldása, magasabb egységben való összefogása ellenben az intuició segítségével. Ez persze illuzió, mert az igazi dialektika minden szintézist ismét fogalmi úton fejez ki és semmiféle szintézist nem ismer el végleges adottságnak. Az igazi tudományos, dialektikus gondolkodás, éppen azért, mert a valóságos világ tárgyainak helyes visszatükröződését adja, mindig gondolatok fogalmi kapcsolatát, fogalmi elemzését tartalmazza. Ezért nincs tere benne az intuiciónak, mint a megismerés szervének, mint a tudományos módszertan elemének. Mindezt Hegel Schellinggel szemben világosan kifejtette fenomenológiájának bevezetésében.

Az imperialista kor filozófiájában ellenben az intuiciónak központi helye van az objektív módszertanban. Ez a szükséglet mindenekelőtt azért merült fel, mert a gondolkodók elfordulnak az előző korszak ismeretelméleti formalizmusától. El kell fordulniok, mert már maga a világ-

nézet keresése tartalmi kérdésfeltevést jelent. Ámde a szubjektív idealizmus ismerettana szükségképpen tisztán fogalmak formai, nem dialektikus elemzése, gondolati formulázása. Ha a gondolkodás ezeken a határokon túl akar menni, ha reális tartalmat akar filozófiailag megragadni, akkor igénybe kellene vennie egyrészt a materializmus visszatükrözéselméletét, másrészt a dialektika fogalmi világösszefüggését, mégpedig nemcsak mint tárgyiasságok és szerkezetek statikus összefüggését, hanem mint a fejlődés (felfelé fejlődés) és ezzel az észszerű történelem dinamikus összefüggését. A modern filozófia számára az intuició eszköz arra, hogy úgy forduljon el (látszólag) az ismeretelméleti formalizmustól és azzal együtt a szubjektív idealizmustól, az agnoszticizmustól, hogy annak alapjai megingathatatlanul megmaradjanak.

Azok a tartalmak, amelyek felé ez a filozófia törekszik, az a világnézeti valóság, amelyet elérni akar, ilyen körülmények között mindig azzal az igénnyel fog fellépni, hogy minőségileg másféle, magasabbrendű valóság, mint az, ami fogalmilag megragadható. És ebben az összefüggésben az intuiciónak puszta ténye azt a látszatot kelti, mintha kézzelfogható jele lenne ennek a felemelkedésnek. Itt aztán az új filozófia számára életkérdés a fogalomelemzés oldaláról jövő bírálat visszautasítása. Az intuició ilyen önvédelme már a régi hasonló filozófiákban (sőt a régi vallásos miszticizmusok egy részében is) az arisztokratikus ismeretelmélet vonalán jött létre. Arra az álláspontra helyezkedik, hogy a magasabbrendű valóság intuitív meglátására nem mindenki képes. Aki tehát fogalmi kritériumokat keres az intuitív meglátások számára, az bizonyságát adja, hogy nincs meg a képessége arra, hogy a magasabbrendű valóságot intuitív úton megragadja. Bírálata tehát csak saját alacsonyabbrendűségének leleplezése, mint ahogy az Andersen mesében nem volt tiszta ember az, aki a meztelen császáron nem látta a szép új ruhát. Az intuició ilyen „ismeretelmélete" még azért is szükséges, mert a dolog természeténél fogva minden így megragadott „valóság" önkényes, nem ellenőrizhető. Az intuició mint a magasabbrendű megismerés szerve egyszersmind igazolása ennek az önkényességnek.

Mindezzel közelebb jutottunk az imperialista korszak világnézetének magvához. Ismét emlékeztetünk arra, hogy a klasszikus filozófia számára a világnézet a tudományos megismerés kérdése volt, a tudomány világképe; az átmeneti kor tagadta a tudományos világnézetet, áthághatatlan határokat látott ott, ahol a szaktudományok jelenségismeretei véget értek. Ezt az utóbbi ismeretelméleti határmegvonást az imperializmus filozófiája magáévá teszi, de azt most már azzal egészíti ki, hogy új megismerési szerve, az intuició segítségével tudományfeletti, tudományellenes világnézetet teremt.

Ennek az új világnézetnek alapvonala: az ész uralmának megdöntése, az ész detronizálása. A romantika, Schopenhauer és Kierkegaard az előfutárai ennek az irányzatnak; Dilthey jelzi az átmenetet az új korszakba; Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages és végül az exisztencializmus a legfontosabb szakaszokat. Ismételjük: az ismeretelméleti alap változatlanul az agnoszticizmus és a velejáró relativizmus marad. De míg

az megállott ennél a megállapításnál, az új filozófia továbbmegy, a racionális gondolkodás, az ész elleni küzdelemben. Simmel egy művében felveti a mai tudomány végső eredményeinek relativista bírálatát, ezt egybeveti azzal a bírálattal, amellyel egykor a felvilágosodás a babonákat, a boszorkányhitet stb. illette. A következtetés ebből az, hogy minden okunk megvan a mai tudomány alapvető eredményeit olyanoknak látni, mint amilyenekről eljövendő századok úgy fognak vélekedni, ahogyan mi a boszorkányokban való hitről. Ez a végigvitt relativista agnoszticizmus, ez a mindenben való kételkedés az az út, mely az új világ mitoszához vezet, egy olyan világéhoz, amelynek lényege az észellenesség, vagy legalább is, a nem-észszerűség, mindenképpen az észfelettiség. Az első világháború előtt Bergson fogalmazta meg ezt a filozófiát a leghatározottabban. Az 1918 után az általános válság az észellenességet konkrét történetfilozófiává változtatja, mely Spengleren, Klagesen, Heideggeren keresztül a fasizmus pokoli világvíziójához vezetett.

Ha most már ennek az észfelettiségnek konkrét tartalmát vizsgáljuk, akkor látni fogjuk szoros összefüggését régebbi filozófiákkal, látni fogjuk, hogy csak korszerű árnyalatokkal gazdagította a polgári filozófia általános gyenge oldalait. Minden nem dialektikus és ezért nem igazán történeti szellemű filozófia a valóság lényegét úgy általánosítja, hogy a jelent „örök törvénnyé", „örök létté" duzzasztja fel. A kapitalizmus örökkévalóságába vetett hit idején még az empirizmusra hajló történészek is az egész történelmet kapitalista életformák között képzelték el. (Mommsen, Pöhlmann); a kantianizmus elvont erkölcstana alátámasztotta ezt az irányzatot. Az imperializmus válsága idején, amikor minden ingadozik, minden összeomlóban van, amikor a polgári értelmiség látni kényszerül, hogy a ma rendíthetetlennek tűnőre már a holnap rácáfol, filozófiai válaszút elé kerül. Vagy annak beismerésére kényszerül, hogy nem tudja gondolatilag átfogni a valóságot. Ez esetben a valóságban magában ugyan az észszerűség nyilvánul meg, de a polgári gondolkodás éppen ez észszerűséggel szemben mond csődöt. Ennek a csődnek beismerése polgári alapon lehetetlen, mert ez átállást jelentene a szocializmus oldalára. Ezért kell a polgári értelmiségnek a válaszút másik kiágazásán elindulni: kimondani az ész csődjét. Ez persze lehetséges olyan formában is, hogy a filozófia fenntartja az észt mint magatartást, mint a valóságos világ felé fordulás szubjektív oldalát, de mint szubjektív oldalát egy olyan viszonylatnak, amelyben a valóság minden pillanatban rácáfol a szubjektív észre. (Scheler: „Az ész tehetetlensége", Benda, Valéry.) Ez azonban nem a válság filozófiájának általános útja, uralkodó iránya. Az igazán előtérben álló gondolkodók szerint az ész az igazi valóságban nem is létezik; az igazi valóság, a magasabbrendű valóság észfeletti, észellenes. A filozófiának pedig az emberi élet emez alapténvét el kell ismernie, s így létrejön a válságfilozófia új világképe: az irracionalizmus.

Ezt a fejlődést megerősíti és meggyorsítja az a tény, hogy a kapitalizmus, különösen imperialista formájában, az életben magában megsemmisíti, vagy legalább is rendkívül összeszűkíti az egyéniség kibonta-

kozásának konkrét mozgási terét. Itt is, ha ezt a kérdést elvontan vizsgáljuk, kétféle reakció lehetséges. Lehetséges meglátni e helyzet összefüggését a kapitalista gazdasággal és társadalommal és aztán levonni ennek a helyzetnek konzekvenciáit. Ilyen magatartásnak gyenge kezdetei megvannak az imperialista korszak kezdetén, így helyenként a Nietzsche romantikus kritikájában a kapitalista kultúráról. Simmel általános kultúrkritikájában, a kultúra „tragikusságáról" felállított elméletében. De itt is mindenütt mitizáló, indirekten apologetikus „harmadik út" jön létre. Nietzschenél, mint egy új társadalom mitikus víziója. Simmelnél, mint az egyéniségnek teljesen befelé, kizárólag önmagafelé való fordulása, amikor is a külvilág, a kapitalista társadalom léleknélküli fetisizációja egyenesen előnyt jelent a tisztán bensőséges individualizmus problémái szempontjából. A fetisizált kapitalista világ léleknélküli „racionalitása" így Simmelnél ugródeszka arra, hogy az egyén eljusson a tisztán belső individuális lét magasabbrendű valóságának magasabbrendű irracionalitásába.

Itt már felmerül az irracionalista világfelfogás legfontosabb motívuma: az ember helyzetét az imperialista kapitalizmusban „általános emberi sorssá" mitizálni. Ezzel módszertani kettéosztás jár együtt. Minden, ami társadalmi, ami törvényszerű, ami az észnek megfelel, az most már filozófiai lényegénél fogva ellensége az egyéniségnek, embertelen. Az egyéniség lényegénél fogva észellenes, irracionális, (ez a gondolat már az imperialista újkantianizmusban, Windelbandnál és Rickertnél is felmerül). Ennek a felfogásnak különböző mitoszokban való kiszínezése tökéletesen megfelel az általános korszükségletnek, legelsősorban a társadalmi „harmadik út"-nak. Mert az alacsonyrendű, embertelen ráció és a magasabbrendű, emberi irracionális valóság ilyen szembeállításnak perspektivájából kapitalizmus és szocializmus teljesen egyneműek, sőt egyformák: mindkettő a lélektelen ráció rendszere. Az irracionális egyéniségélmény nevében mind a kettő ellen fel kell venni az ideológiai küzdelmet. (George-iskola, Klages.) Ezt a módszertant a fasizmus teljes mértékben magáévá teszi, persze egynéhány demagógikusan durvító kiegészítéssel.

A válság tünetei

Vessünk most egy pillantást az irracionalizmus módszertanára. Már Hegel megmutatta, hogy amennyiben a formális gondolkodás, az értelem szükségszerű ellentmondásai napfényre jönnek (akár logikai úton, akár a valósággal összeütközve), a probléma közvetlen megjelenési formája az irracionalizmus látszata. A dialektika feladata itt az ellentmondások magasabb egységeit felkutatni, s ha ezt helyesen hajtja végre, akkor kiderül, hogy éppen az értelem ellentmondásosságaiban, határokba ütközéseiben, éppen az irracionalizmus látszatában találja meg az utalásokat

a magasabb észszerűség felé, segítséget arra, hogy az észszerűség egy magasabb fokát, egy magasabb formáját napfényre hozza. Az imperializmus filozófiájában azonban, mint láttuk, eleve ki van zárva a dialektikus módszer. Ez a gondolkodás megáll az értelem ellentmondásaiban megnyilatkozó irracionalitásnál, a feltett kérdést válasszá torzítja és a probléma ideiglenes szerkezetében rejlő ellentmondásból két világot konstruál mitoszában: a tehetetlen és embertelen ezt a megismerhetetlen, csak intuicióban megfogható magasabbrendű irracionális „valóságot".

Hasonló probléma jelentkezik a kapitalista munkamegosztás létrehozta tudományelméletben, az egyes szaktudományok egymásközötti viszonyában. Ezek itt egymástól szigorúan és mereven el vannak választva. Mindegyik számára az értelem nem dialektikus kategóriái alapján teremtenek formális módszertant. Ezért olyan összefüggések, amelyek — egy másik szaktudományban — az értelemnek megfelelő módon tárgyalhatók, ha itt felmerülnek, mint irracionális tartalmak, mint az irracionalizmusra utaló végső áthághatatlan „adottságok" jelennek meg. Csak mint jellemző példát idézem a neves újkantiánus Kelsen jogfilozófiáját. A törvényhozás, vagyis a jogi tartalom létrejötte problémájával vívódva, mely problémát — jól-rosszul — a korabeli szociológia mint saját szakproblémáját tudta tárgyalni, arra a következtetésre jut, hogy a jogi tartalom létrejötte a „nagy misztérium" a jogtudomány számára. Éppen ilyen misztériummá válik viszont a jog formális érvénye a polgári ökonomusok részére stb., stb.

Amikor létrejön az egységes világkép, a világnézet társadalmi szükséglete, akkor az ilyen tudományelméleti nehézségek leküzdésére megszületik a szellemtudomány és a szellemtörténet. Az elmult korszak és annak epigonjaival ellentétben összefüggést, totalitást keresnek. Az eddigiekből világosan kiderül, hogy hamis alapon. Mert hiszen a valóságban felderíthető volna az egyes tudományok közös alapja az egységes, gazdaságilag meghatározott társadalmi fejlődésben. Világos, hogy a modern polgári gondolkodás nem indulhatott el ezen az úton, mert ez minden egyes tudomány átdolgozását jelentené a materialista dialektika módszerének segítségével. Azokon az alapvető ellentmondásokon, amelyekbe a kapitalista munkamegosztás alapján létrejött szaktudományok a maguk nem dialektikus módszertana következtében ütköztek, az új korszak sem segíthetett és nem is akarhatott segíteni, mert hiszen, mint láttuk, változatlanul átvette azt a szubjektív idealisztikus ismeretelméletet, mely ezeknek a módszertanoknak filozófiai alapja volt.

A szellemtudományos szintézis tehát a fent vázolt irracionalista kapcsolatok mitosszá emelésében tud csak valami újat nyujtani. Dilthey „zseniális szemlélelete" óta mindenütt az intuició válik a szellemtudományi szintézis uralkodó módszerévé. Az eredmény az, hogy ilyen intuitív úton létrejönnek mitikus, fetisizált szimbólumok, melyeket egy újabb fetisizálás, egy újabb mitizálás segítségével valóságosnak állított (de tisztán „egyéni", irracionális) alakokká nagyítanak. Gondoljunk arra a mitoszszerűen minden problémát megoldó szerepre, amelyet éveken át a „barokkszellem" játszott a magyar szellemtörténetben; gondoljunk a

Prohászka-féle „Vándor és bujdosóra", a magyar szellemtörténet legtisztább megnyilvánulására. (Persze a szellemtörténet is el tud egyes konkrét történeti eredményeket érni, de mindig csak akkor, ha eltér saját módszerének irányától, ha a reális társadalomszemlélet felé fordul. Ilyen egyes elemzéseket találunk már Diltheynél is, nálunk főleg Szerb Antalnál látható ez az öntudatlan lázongás saját módszere ellen.)

Mindennek eredménye: az összes filozófiai problémák színes, helyenként szellemes álmegoldása. Az intuició „zseniális" önkénye válik a filozófia általános módszerévé. Nietzsche erről az önkényességről még egészen nyiltan beszélt, később mindjobban igyekeztek azt elleplezni, objektivitás színében feltüntetni; a legraffináltabban történik ez ott, ahol a tisztán gondolati fenomenológia állítólag átfejlődik a valóság vizsgálatába, a valóságtudományba, az ontológiába (exisztencializmus). Az álmegoldás abban látszik, hogy az új módszerek, a csillogó vagy sötéten „mély" logikai és egyúttal logikaellenes, történetfilozófiai mitoszok ellenére a filozófia minden nagy kérdése megoldatlan marad, sőt a filozófia messze visszaesett azokhoz az eredményekhez képest, amelyeket a klasszikus kor már elért.

Ilyen kérdés elsősorban gondolkodás és valóság viszonya és vele szoros összefüggésben magának a logikának belső felépítése. Az irracionalizmus visszaesést jelent: az értelmi kategóriákat, vagyis a még nem dialektikus, formális logikán nyugvó gondolkodás és a valóság ellentétét mint végső, mint áthághatatlan ellentétet rögzíti meg. Az irracionalizmus, mint láttuk, egyrészt az önkényes mitoszok filozófiai „igazolását" jelenti, másrészt azt, hogy az elméleti filozófia ismét benne ragad a formális logikában. Éppen az intuició „magasabbrendűségnek" igénye szorítja bele az elmélet filozófiát a formállogika ama börtönébe, amelyet a klasszikus filozófia dialektikája már áttört.

Ilyen a szabadság és szükségszerűség kérdése. Míg a klasszikus filozófia messzemenően tisztázta, mert konkretizálta e kettő valóságos viszonyát (Hegel), addig most ismét elvont, abszolutizált és ebben az abszolutizáltságban értelmetlenné vált szabadságfogalom áll szemben egy merev és mechanikus fatalizmussal. Ezt látjuk a legvilágosabban Nietzschenél, Spenglernél, legújabban Sartre-nál. Ennek az elvont, merev és e merev elvontságban értelmetlenné vált kettőségnek karikatúrája a fasizmus úgynevezett világnézete.

A fasizmus csakugyan karikatúrája a modern polgári filozófia válságának. De egyúttal hosszantartó, véres valóság is volt ez a karikatúra. És a polgári filozófia válságának nem kis jelentőségű szimptomája, hogy a fasizmus úgynevezett világnézete innen indul ki, hogy semmi mást ne hozzon, mint demagógikus eldurvítását és leegyszerűsítését a Nietzschevel megindult imperialista polgári filozófiai fejlődésnek. De ugyanezért van az is, hogy komoly, harcos ellenállást a világnézeti harc frontján a fasizmussal szemben csak a dialektikus materializmus fejtett ki. Az antifasiszta humanizmus tiltakozott ugyan a fasizmus egyes tényei, sőt a fasizmus barbár ténye ellen is, de sohasem tudott új, valóságos és progresszív világnézetet szembeállítani annak állítólagos világnézetével,

világnézetté dagasztott önkényes mitoszával. A francia exisztencializmus társadalmilag abban különbözik a prefasiszta Heideggertől, hogy nem a válság egész valóságával szemben mondja ki az absztrakt „nem"-et, hanem a fasizmussal szemben. De a „nem" éppenúgy absztrakt maradt. Ez nem véletlen. Mert az antifasiszta gondolkodók túlnyomó része ugyanonnan indult ki világnézetében és módszerében, mint ellenfele. Ha pedig Schopenhauert vagy Nietzschet humanisztikusan meg akarták menteni, ha humanistává akarták átinterpretálni, világos, hogy ez az interpretáció tehetetlen kellett hogy legyen a Schopenhauer és Nietzsche valódi alaptendenciáit, bármily vulgárisan, de őket igazán folytatva kidolgozó fasizmussal szemben.

A polgári filozófia válsága még ma is tart. E válság világos jele, hogy a felszabadulás a fasizmus szellemi terrora alól nem hozott fordulatot a polgári filozófiában. A polgári filozófia (ellentétben az irodalom leghaladottabb részével) ott folytatja, ahol a fasizmus előtt abbahagyta. Ebből a szempontból természetesen az exisztencializmus is ennek a válságnak megnyilvánulása. Ma is egyedül a dialektikus materializmusban élnek eleven életet az új világ, a népi demokrácia problémái, kapnak határozott világnézeti kontúrokat. Ez sem véletlen. Hogy meddig fog még fennállni a kapitalizmus, mikor váltja fel a szocialista társadalmi rend, azt ma senki sem tudhatja. De semmi nyoma sincs annak, hogy a mai polgárság még képes volna önálló, átfogó, progresszív világnézetet kialakítani.

Hogyan viszonylik a forradalmi munkásmozgalom a közelmult befolyásos szereplőihez? A kíméletlen igazmondás alapján. Lenin a következőket írja Róza Luxemburgról, az elmúlt kor egyik legnagyobb alakjáról: „Róza Luxemburg tévedett Lengyelország önállóságának kérdésében; tévedett 1903-ban a mensevizmus megítélésében; tévedett a tőke akkumulációjának elméletében; tévedett, amikor 1914 júliusában Plechanovval, Vanderveldevel, Kautskyval és másokkal együtt a bolsevikek egyesülése érdekében a mensevikekkel fellépett; tévedett 1918-as fogházi írásaiban (azonban, miután a fogházat elhagyta 1918 végén és 1919 elején nagyrészt korrigálta hibáit). Ámde minden hibák ellenére sas volt és sas is marad; emléke a világ minden kommunista számára nemcsak drága marad mindig, hanem életrajza és műveinek *teljes* kiadása ... az egész világ kommunistáinak számos nemzedéke részére felette hasznos tanítás lesz."

Ez a kíméletlen kritika éppen a közelmult jelentékeny vagy legalább is fontos szerepet játszott alakjaival szemben múlhatatlanul szükséges, ha a párt tagjainak, a munkásosztálynak és szövetségeseinek elméleti beállítottságát nem akarjuk összezavarni. Fokozott mértékben azzal párhuzamosan, hogy eltérésük a marxizmustól mennyire érinti annak központi kérdéseit, hogy eltérésük a marxizmustól mekkora szerepet játszik műveikben és cselekedeteikben. Persze: a politikai és az ideológiai tisztánlátás a gyakorlatból nő ki, a gyakorlati harcok tapasztalatainak általánosításából. Azonban ennek múlhatatlan előfeltétele azoknak az elméleteknek bírálata, amelyek a mult cselekvéseiben elkövetett hibákat alátámasztották, amelyek a helyzetek helyes felismerésétől, az azokban való megfelelő cselekvéstől eltérítettek.

Mindez az úgynevezett tisztán elméleti kérdésekre, a világnézeti, a filozófiai kérdésekre is vonatkozik. Ezeket sem szabad egy percre sem az osztályharc nagy problémáitól elvonatkozva tekinteni. A filozófia legelvontabb problémája is csatatere és egyben fegyvere az osztályok mérkőzésének. Amikor Bernstein lerombolni igyekezett a marxizmus filozófiai alappilléreit, a materializmust és a dialektikát, távolról sem „tiszta" filozófiai polémiát folytatott. Ellenkezőleg: filozófiai revizionizmusa szerves alkotórésze volt egész politikai szándékának: felszámolni a munkásosztály önálló forradalmi cselekvését, a munkásszervezetekből alárén-

delt, engedelmes segédcsapatokat formálni a liberális burzsoázia szolgálatában.

Mivel ez így van, a munkásosztálynak létérdeke elméletének tisztaságára ügyelni. Ez az elmélet — a filozófia is — a társadalmi fejlődés folyamán, az osztályharcban jön létre és annak egyik legfontosabb fegyvere. Létrejön, fejlődik, s ez a fejlődés természetszerűleg nem folyhatik le tévedések, eltévelyedések, hibák nélkül. Az osztályharc helyes vezetéséhez, az osztálytudat magasabbra fejlesztéséhez szükséges e hibák szakadatlan kiigazítása, az elmélet szakadatlan tökéletesítése.

Ámde ezt a folyamatot nem szabad egyszerű, mechanikus korrektúrának tekinteni. Egyrészt e hibák maguk is az osztályharc termékei. Ezért a társadalmi mozgás nemcsak produkálja, hanem — bizonyos ideig — szakadatlanul reprodukálja is őket. A tévedések, a hibák ellen vivott ideológiai harc tehát maga is folyamat; évekig, nem egyszer évtizedekig tart, amíg valamely a társadalom tipikus osztályszerkezetéből származó tipikus elhajlás a helyes felfogástól oly végérvényesen felszámolódik, hogy immár pusztán történelmi kutatás tárgya lesz belőle. Másrészt — és ezzel szoros összefüggésben — a munkásosztály öntudata történelmi jellegű, vagyis a jelen helyzet és a jövendő perspektíva helyes megállapításában bennfoglaltatik a mult pozitív és negatív tapasztalatainak megfelelő kiértékelése, az osztálytudat fejlődésének története is.

Ennek a szempontnak hangsúlyozásával követelte Lenin Róza Luxemburg műveinek teljes kiadatását, elválaszthatatlanul attól az éles kritikától, amellyel tévedéseit illette. Ez a bolsevik gyakorlat a munkásmozgalom egész multjával szemben. Lenin és Sztálin munkái hozzásegitettek ahhoz, hogy a II. Internacionale korszakát kritikai szemmel tekinthessük. Ennek a kritikának nem mond ellent, sőt egyenesen belőle következik, hogy e korszak — sokszor és sokban tévelygő — nagy alakjainak, Plechanovnak, Mehringnek, Lafarguenak stb. művei szakadatlan új kiadásokban jelenjenek meg, hogy ami újat és pozitívet alkottak (Mehring Lessing-legendája, Plechanov könyve a francia materializmusról stb.) szerves alkotórészévé váljék a munkásosztály jelen osztálytudatának, jelen szellemi kultúrájának.

Újkantianizmus, machizmus vagy maxizmus?

Ezek a szempontok határoznak meg állásfoglalásunkat a Népszava könyvkiadó néhány újabb kiadványához. (Otto Bauer: *A Kapitalizmus Világképe;* Max Adler: *Akik az Utat Mutatják.)* Ámde testvérpártunk ezeket a történelmi dokumentumokat nem ilyen szempontból rendezte sajtó alá. Szerdahelyi elvtárs előszavában így ír: „*Ottó Bauernek* az a munkája, mely most az olvasó kezébe kerül, kettős célt szolgál: a tudományos szocializmus kutató módszerével előkészíti egy a többi bölcse-

leti irányoktól immár független világnézet *bölcselettörténetének* alapjait; másrészt a munkásosztály világnézeti nevelésének a célját is szolgálja." Erdélyi elvtárs Adler könyvéhez írt utószavában azt mondja Adlerről: *„sohasem tért le a marxi alapokról"*. Adler célja, mondja egy másik helyen ugyanott, Kantot és Marxot illetőleg az volt, „hogy mindkettőt megtisztítsa a vulgarizálástól". A munkásolvasó, akitől nem szabad elvárnunk, hogy a szocializmus utolsó félszázadának elméleti harcait pontosan ismerje, azzal az érzéssel veszi tehát kezébe ezeket a könyveket, hogy bennük megfelelő és helyes tájékozódást kap a marxizmus filozófiai kérdéseiről, hogy belőlük megtanulhatja, mi az igazi marxizmus, mi a különbség a marxista és a polgári világkép között.

Ez az igény szükségképpen megváltoztatja az itt következő elemzés célkitűzését. Nem arról lesz tehát szó, mit jelentettek Bauer és Adler a munkásmozgalom történetében, hanem csak arról: lehet-e ezekből a művekből helyesen megtanulni, mi a marxizmus filozófiája, hogyan viszonylik a marxizmus a polgári filozófia jelenlegi — évtizedek óta tartó — válságához?

Ha így tesszük fel a kérdést, válaszunk csak elutasító lehet. Bauer és Adler e műveiből csak hamis tájékozást lehet kapni a marxista filozófia lényegéről. Még pedig legelsősorban azért, mert mind a két szerző — különböző szempontból és különböző indokolással — elutasítja a marxizmus alapvető filozófiai kiindulási pontját: a filozófiai materializmust.

Engels *Feuerbach* című művében ezt a kérdést mint a lét vagy a tudat elsődlegességének kérdését állítja elénk. Szerinte az a gondolkodó, aki a tudatot tekinti elsődlegesnek: idealista, aki a létet: materialista. Marx a társadalomtudomány módszertanáról írva, ugyanígy fogalmazza meg ezt a kérdést: „Nem az emberek tudata határozza meg létüket, hanem megfordítva társadalmi létük tudatukat." Bauer és Adler ezzel ellentétben arra összpontosítják gondolatmeneteiket, hogy kimutassák: a marxizmus nem materializmus. A dialektikus materializmus kérdéseiről egy szavuk sincs, Bauer és Adler szemében csak a mechanikus materializmus számít materializmusnak, vagyis a XVIII. század felvilágosodásának és később Häckelnek, Büchnernek stb. materializmusa.

Bauer a filozófia fontos kérdéseiben Mach és a pragmatizmus hatása alatt áll. Csakúgy mint mesterei filozófiai „harmadik utat" keres, mely állítólag túlhaladja materializmus és idealizmus ellentétét. A kortárs polgári filozófusok ezt a gondolkodási „ökonómia", a gondolkodás puszta eszközként való felfogásának vonalán próbálják megindokolni. Bauer felfogása igen közel áll hozzájuk, csak abban tér el, hogy a filozófiai megalapozás nála a marxizmus kifejezésmódjait veszi át. Ez annál megtévesztőbb, mert így a machista, képmutatóan szubjektív idealista irányzat (képmutató, mivel ellentétben a régi szubjektív idealistákkal, pl. Berkeley-vel azt szenvelgi, hogy túlhaladta az idealizmust) a történelmi materializmus terminológiájának jelmezében áll előttünk. A jelmez a munka fogalma. Hogy csak jelmez, azt Bauer okfejtése világosan mutatja: „A materializmus az erő és az anyag viszonyát, amiképpen

az az emberi munka körében fennáll, átviszi valamennyi természeti folyamatra... Az idealizmus minden történést valamely *munkaterv* megvalósításának tekint, a materializmus minden történésben *munkateljesítést* ismer fel, anyagok mozgását, erők által. Az idealizmus a világtörténést a szellemi munka mintájára képzeli el, a szellemi munka kialakítja a munkatervet, amelyet a munkateljesítés valóra vált. A materializmus a világot testi munkának tekinti, tehát anyagok mozgásának, amely bizonyos erőfeszítést, erőt igényel."

Ennek a felfogásnak megfelelően jellemzi Bauer a marxizmusnak a materializmushoz való viszonyát: „Abban az időben, amikor a marxista történelmi felfogás keletkezett, szilárd volt a mechanisztikus természetfelfogásba vetett hit... Csak azután, hogy a mechanisztikus természetfelfogás felbomlása kihúzta a talajt a materializmus alól, jutottunk vele szemben kritikai viszonyhoz. Csak most értettük meg, hogy a *materializmus nem volt egyéb, mint a kapitalista versenyrendszer felvetítése a mindenségre.* (Aláhúzás tőlem L. Gy.) Csak ezzel a felismeréssel szakad el a kötelék, amely a szocializmus történelmi felfogását a kapitalizmusnak utolsó dogmatikus rendszerével összekapcsolta." Vagyis Bauer Marx materialista „eltévelyedését" korának filozófiai előítéleteiből magyarázza, az igazi szocialista elmélet pedig csak akkor jöhet létre, ha — Mach segítségével — túlhaladjuk ezt az elméletet.

Bauer persze látja Mach filozófiájának polgári tartalmait. E belátásnak megfelelően ezt a filozófiát sem tartja teljesen kielégítőnek a marxizmus megfelelő ismeretelmélete részére. Amit követel, így hangzik: „*Marx* történelmi felfogása alapján tudjuk, hogy a tudomány olyan vállalkozás, amely a tapasztalatokat egy bizonyos konkrét társadalmi állapot, egy meghatározott osztály emberének hajlandóságaihoz megfelelően rendezi... ennek az ismeretelméletnek részletes eljárást kellene kidolgoznia olyan szellemi feladat céljaira, amelynek segítségével az emberek a saját munkájuk mintájára, annak a társadalmi rendnek a képmására, amelyben élnek vagy amelyért küzdenek, gazdasági és szociális, politikai és nemzeti küzdelmeiknek szükségletei alapján alkossák meg világképüket." Bauer itt teljes mértékben magáévá teszi Mach ismeretelméleti módszerét. Csak annyiban nem tartja kielégítőnek, hogy ő maga egy más tarsadalom, egy más osztály „modellje" alapján építi fel világképét.

A dialektikus materializmus ismeretelméletének döntő kérdése elől, a lét vagy tudat elsődlegességének kérdése elől Bauer mint látjuk kitér, illetőleg elkendőzi azt, idealista választ ad rá. Mert ha a materializmus semmi egyéb, mint a fizikai munka „modelljének" kivetítése az objektív valóságra, akkor ennek a gondolatnak — akár tudja ezt Bauer, akár nem, akár akarja, akár nem — az az értelme, hogy a fizikai munkáról alkotott *képzetünk, gondolatunk* stb. határozza meg a valóságot. Mert az ismeretelméleti „modell" felfogás csak kifejezésben tér el a Mach-Avenarius-féle „introjekciótól". Ezt a szerkezeti egyezést aláhúzza, hogy Bauernél a materializmus e felfogáshoz híven nem elvileg, csak konkrét „modelljében" tér el az idealizmustól.

Ez a felfogás szöges ellentétben áll a marxizmus filozófiájával. A dialektikus materializmus szerint a tőlünk függetlenül létező külvilág tükröződik vissza gondolatainkban. Ennek a tőlünk függetlenül létező külvilágnak jelenségeit, törvényeit, szerkezetét stb. igyekszik a tudomány és a filozófia minél tökéletesebben, minél hívebben, minél jobban megközelítve azt, visszaadni, a gondolati dialektika azért jön létre bennünk, mert ennek a tőlünk függetlenül létező küvilágnak saját belső mozgása, törvényszerűsége, szerkezete dialektikus.

Így és csak így indokolható meg a gondolkodás objektivitása mint a valóság megközelítően hű tükrözése. A Mach-Bauer-féle instrumentalizmus a teljes viszonylagossághoz, az objektivitás teljes feloldásához vezet. A természet objektíve létező jelenségei és összefüggései Bauernál úgy jelentkeznek, mint a mindenkori társadalmi állapotok puszta belevetítése a természetbe. Bauer teljes mértékben osztja a korabeli polgári filozófia szélsőséges történelmi relativizmusát; művével egyeidejűleg jön létre Spengleré, amelyben a belevetítésnek klasszikus polgári példáját találjuk.

Itt nincs terünk annak részletes kifejtésére, hogyan viszi Bauer következetesen végig ezt a gondolatát, hogyan magyarázza az egész újkori természettudományt, annak és a filozófiának döntő kategóriáit (okság, mechanizmus, természettörvény stb.) abból, hogy a kapitalizmus mindenkori szerkezete a természettudományban és a filozófiában mint — állítólagos — objektív valóság mutatkozik. Csak egy példán próbáljuk megvilágítani, hogyan torzítja el Bauer ezzel az avenariusi „introjekcióval" mind a vetítést, mind a vetületet. Szerinte az atom a szabad versenyen alapuló társadalmi rend belevetítése a természetbe. „Ennek a társadalmi rendszernek mintájára építették ki az emberek az ő világképüket. Az egyén mintájára gondolták ki az atomokat . . . Ha a társadalom felbomlott önálló egyénekre, úgy gondolták az emberek, hogy a természet is szétesik önálló atomokra. Ha a társadalmi összefüggés átalakul az egyéneknek kölcsönös együttműködésévé és egymáselleni versenyévé, úgy azt hitték az emberek, hogy minden világtörténést is az atomok kölcsönös vonzására és taszítására vezethetnek vissza."

Ebben az analógiában „csak" két alapvető tévedés van. Az egyik az, hogy az atom, Bauer szerint, nem objektív, gondolkodásunktól függetlenül létező valóság, hanem pusztán a kapitalista társadalom belevetítése a természetbe. Ezt a felfogást komoly természettudós a maga természettudományi gyakorlatában soha nem osztotta; ez a polgári dekadens gondolkodás kiagyalása. A másik az, hogy a kapitalista társadalom embere, tehát a „modell": atom. Ez puszta látszat. Marx pontosan kimutatta, hogy ha a kapitalista társadalom embere magát atomnak képzeli, úgy ez semmi egyéb mint önmagáról alkotott hamis képzet. Tehát már maga a „modell" is eltorzítása az objektív valóságnak.

Adler filozófiai felfogása sokban eltér a Bauerétől, de fővonalában, abban, hogy a materialista filozófiát ki akarja küszöbölni a marxizmusból, teljesen egyetért vele. Az eltérés lényege az, hogy Bauer Machhoz áll közel, míg Adler Kantnak, még pedig a marburgi újkantianizmus által értelmezett Kantnak hű tanítványa.

Ennek megfelelően Adler már első nagyobb filozófiai művében *(Kausalität und Teologie im Streite um die Wissenschaft)* nyiltan kimondja, „hogy Marxot nem lehet materialistának tekinteni". Hogy Marx Kanttal alig foglalkozik annak, Adler szerint, történelmi okai vannak. Marx a filozófiai hanyatlás korában (értsd: az újkantianizmus fellépése előtt) fejezte be művét; ebben az időben, Schopenhauert kivéve, nem szerepelt a kanti filozófia. Ez az állítás a marxizmust illetőleg történelmileg nem állja meg a helyét. Engels filozófiai műveit olyan időben írta meg, amikor már virágzott az újkantianizmus; ha nem foglalkozott vele, azért tette, mert ezt az akkor divatos eklektikus filozófiát nem tartotta külön bírálatra érdemesnek. De még maga Marx is olvasta az újkantianizmus egyik megalapítójának, F. A. Langenak műveit és leveleiben megvető elutasítással beszélt annak gondolati zavarosságáról. Ha tehát Adler, azzal akarja Marxot mentegetni, hogy még nem volt módjában az újkantianizmus bölcseségeit megismerni, alaposan téved.

Kant és Marx viszonya azonban Adler szerint objektíve egészen más: Marx módszertani elemzései és alapfogalmainak meghatározásai „nemcsak nem állnak ellentétben a ‚transcendentális tárgyalásnak' kanti értelmezésével, hanem ellenkezőleg annak nélkülözhetetlen előkészítői". Marxnál tehát nem beszélhetünk ugyan „tudatosan ismeretelméleti problémafelfogásról, de olyanról, amely ebben az irányban halad." Vagyis Marx nem éri ugyan el Kant ismeretelméleti és módszertani tisztánlátását, de mégis előmunkálatokat nyujt a társadalomfilozófia kanti feldolgozásához.

Ha Adler itt ismeretelméletről beszél, azt szigorúan újkantiánus értelemben teszi. Ennek az ismeretelméletnek az ugyanis az alapvető kiindulási pontja, lehetne mondani hallgatólagos axiómája, hogy léten csakis elgondolt létet lehet és szabad érteni; olyan létnek még feltételezése is, amely független volna a tudattól, szerinte tudománytalan, dogmatikus. Az újkantianizmus ismeretelméleti sajátossága tehát az, hogy a lét-tudat-problémát eleve eldöntöttnek tekinti; nem ismer el csak a tudatban fellépő létet. Ez az újkantianizmus „vívmánya" Kanttal szemben, aki elismerte a magánvaló létezését (tehát a tudattól független valóságét), csak elméletileg megismerhetetlennek nyilvánította azt; vagyis, mint ezt Lenin helyesen állapította meg, ingadozott materializmus és idealizmus között. Adler e tekintetben teljesen az újkantianizmus álláspontján áll. Idézett művében, amikor az ellen védekezik, hogy az ismeretelmélet tagadja „a lét valóságát az Én gondolkodásán kívül", világosan kifejti: szó sincs tagadásról, mert „amilyen bizonyos, hogy van tudat, olyan biztosan léteznek a dolgok rajtunk kívül, *mert hiszen ez a ‚rajtunk kívül' csak a tudatnak egyik formája*". (Aláhúzás tőlem L. Gy.)

Láthatjuk: itt egészen ortodox marburgi újkantianizmussal állunk szemben. Persze Adlernek megvannak a maga sajátos vonásai az újkantianizmuson belül. Cohen vagy Natorp úgynevezett szocializmusa nem lett volna elegendő arra, hogy a marxizmus teljes beépítését a kanti filozófiában lehetővé tegye. Erre szolgál Adlernél az úgynevezett szociális apriori. Ennek jelentőségére utószavában Erdélyi Kálmán is rá-

mutat: „A kanti történelemszemléletben találunk a marxizmussal rokon vonatkozásokat, főként Kantnak *Gondolatok az emberiség egyetemes történetéről* című kisebb munkájában. A sokat idézett ‚társiatlan társiasság', a történet dialektikus fejlődésének kanti megfogalmazása nem más, mint az osztályharc fogalmának korszerű kanti megfogalmazása."

Itt csak röviden érinthetjük a kérdés történelmi részét. Először is azt, hogy Kant emez elmélete még igen messze van az osztályharc megfogalmazásától. A XVIII. századi francia és angol felvilágosodás irodalma számos esetben sokkal közelebb jutott az osztályharc meglátásához, a történelmi dialektika felismeréséhez, anélkül, hogy bárkinek eszébe jutott volna Marx tanait idekapcsolni. (Elég, ha Rousseaura hivatkozunk, akinél a magántulajdon keletkezésének dialektikus jelentősége jóval világosabban és konkrétebben van megfogva mint Kantnál.) Másodszor, hogy Marx élesen tiltakozott az ellen, hogy neki tulajdoníták az osztályok és az osztályharc felfedezését, vagyis hogy az osztályharc tényének puszta elismerésében már történelmi materializmust lássanak. Ő a maga érdemét e téren abban látta, hogy az osztályharc történelmi keletkezését és történelmi megszűnését tudományosan kimutatta.

Adlernek tehát alaposan kellett vulgarizálni a marxi osztályharc-elméletét hogy Kant felette elvont és elmosott „társiatlan társiasságát" azzal egyáltalán összefüggésbe hozhassa. Ámde Adlernek éppen ilyen vulgarizált, primitív elvontságra volt szüksége, hogy a kapcsolatot Kant és Marx között megteremtse: csak így lehetett a társadalmi élet objektív tényezőiből az anyagi termelő erőkből, az emberek valóságos — az anyagi termelésben elfoglalt — társadalmi kapcsolataiból apriori kategóriákat teremteni az újkantianizmus értelmében. A „társadalmasodás" (Vergesellschaftung), Adler szerint a „tapasztalat új tényе... Logikai lehetőségének vizsgálata azt mutatja, hogy az egyéni tudatnak sajátos, formai meghatározottsága, aminek következtében az egyéni tudat elejétől fogva csak mint egy általános szellemi összefüggés tagja lehetséges, amelyben önmagát úgy éli át, mint egyet a sok gondolkodó alany közül. Ezzel a tudatnak új trancendentális funkciója van felderítve és a társadalmosodás most csak úgy jelentkezik, mint történelmi (empirikus) kifejezési formája az egyéni öntudat eme transzcendentális-szociális funkciójának." *(Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik.)* Ez teszi Adler számára végérvényesen világossá Kant jelentőségét: „ő megalapítója a társadalmi tapasztalat kritikájának is".

2.

Marxizmus és munkásmozgalom.

E dolgozatnak nem lehet célja sem a machizmus, sem az újkantianizmus bírálata. Amit az eddigiekben ki akartunk mutatni, mindössze az, hogy ezek az ismeretelméleti gondolatmenetek teljes mértékben idealisták: a létet a tudatból vezetik le, a tudatot elsődlegesnek tekintik

a léttel szemben. Ezért teljes mértékben összeférhetetlenek a marxizmus ismeretelméletével, mely félreérthetetlenül a lét elsődlegességéből indul ki.

Bernstein, aki a revizionizmust a filozófia terén is megindította, nem tagadta ellentétét Marx-szal: nyiltan szembehelyezkedett mind a materializmussal, mind a dialektikával. Bauer és Adler, akik ismeretelméletileg ugyancsak idealista álláspontot állnak (ebben az összefüggésben lényegtelenek a köztük fennálló árnyalati különbségek), úgy igyekeznek gondolatmeneteiket vezetni, mintha ismeretelméleti állásfoglalásuk nem a marxizmus filozófiai alapköveinek eltávolítása, hanem csupán a marxizmus vulgarizálása elleni harc volna. Ez ellen határozottan fel kell lépnünk. Persze tudjuk — Bernstein fellépése óta —, hogy minden ilyen fellépésre az a visszhang: a marxizmus védelmezői türelmetlenek, dogmatikusak, nem tűrik el a bírálatot.

Nézzük meg közelebbről ezeket a vádakat. Mindenekelőtt: komoly marxista sohasem állította, hogy Marx vagy Engels minden kijelentését — még ha nagyjelentőségű is — kritika nélkül el kell fogadni, hogy ezek a tételek semmi körülmények között sem szorulhatnak esetleges kiegészítésekre, korrektúrákra; például azért, mert a társadalom, a történelem objektív változásai az elméleti megfogalmazások megváltoztatását teszik szükségessé. Ez esetekben azonban nyilt és határozott fellépésre van szükség, meg kell mondani: Marx vagy Engels ilyen vagy olyan tétele ilyen vagy olyan okokból kiegészítésre szorul, vagy éppen helyt nem állónak bizonyult. Így léptek fel Lenin és Sztálin az egy országban felépíthető szocializmus új elméletével (módosítva Marx és Engels 48-as álláspontját); így módosította Sztálin az állam elhalásáról szóló tant azoknak a tapasztalatoknak levonása következtében, melyeket a szocialista állam kapitalista környezete hozott létre. A marxizmus nem dogma, hanem eleven világnézet, alapja a munkásosztály eredményes cselekvésének. De ez a kritika csak akkor lehet termékeny és előbbrevivő, ha konkréten és nyiltan fogalmazza meg azt, amit kritizál. Ennek a kritikának természetesen megvan a maga határa: elfogadja-e a marxizmus alapvető tanításait és elveit. És ha nem: a gondolkodás becsületessége megköveteli ennek nyilt kimondását. Aki így bírálja a marxizmust, *kívülről* bírálja, ahogy kívülről bírálta teszem Hobbes vagy Gassendi Descartes-ot, Hegel Kantot. Az ilyen bírálatokkal is lehet nyugodtan és elfogulatlanul vitatkozni — feltéve, hogy ezt az álláspontot nyiltan és tudományos érvekkel fejtik ki. Az, hogy esetleg egynémely vagy akár számos fontos tételét a marxizmusnak magukévá teszik, semmit sem változtat az ilyen bírálat kívülről jövő jellegén; Spinoza sokat átvett Descartestől, Hegel Kanttól, de sem az előbbi nem vallotta magát cartezianusnak, sem az utóbbi kantiánusnak.

Bauer és Adler nem így lépnek fel. Nem azt mondják: Marx és Engels tévedtek, amikor a filozófiai materializmust tették meg egész világnézetük alapjává, hanem úgy igyekeznek feltüntetni a kérdést, mintha az ő idealista ismeretelméletük teljes összhangban lenne Marx és Engels „igazi" filozófiai állásfoglalásával. (Adler csak Engelsről

ismeri el, hogy — állítólag ellentétben Marx-szal — materialista. Ez esetben azonban nyiltan fel kellene vetni a kérdést, mennyiben térnek el a valóságban Marx filozófiai szempontjai Engelsétől. Ezt Adler sehol sem bizonyítja, mert ezt nem is lehet bizonyítani, nem lévén igaz.)

Az egész gondolatmenetnek filozófiai alapja, hogy Bauer és Adler egyszerűen elhallgatják a dialektikus materializmus létezését. A materializmus elleni polémiában mindig csak a régi mechanikus materializmusról beszélnek, s mivel Marx és Engels nem egyszer felléptek e filozófia hiányosságai ellen, (nem is szólva a Büchner-féle vulgarizációról), ezeket a kijelentéseket igyekeznek annak igazolására felhasználni, hogy a marxizmusnak semmi köze sincs a filozófiai materializmushoz. Ennek az állításnak teljes mértékben helyt nem álló voltát nemcsak Marx és Engels azóta kiadott művei igazolják; már az az anyag, amelyet Bauer és Adler akkor ismerhettek és ismertek is, teljesen elég. Aminthogy ennek az időszaknak komoly filozófiai alapokon álló marxistái, Plechanov, Mehring, Lafargue egy pillanatra sem kételkedtek abban, hogy a marxizmus filozófiai alapja a materializmus, bár e materializmus értelmezésében és alkalmazásában sohasem közelítették meg Lenin átfogó következetességét.

Miért oly fontos ez a kérdés? Miért nem jelenti ez az éles állásfoglalás a „szabad kritika" megszorítását, ahogy azt a revizionizmus nyilt vagy titkos hívei állítani szokták? Fontos mindenekelőtt, mert éppen a filozófia nem fejlődhetik az alapfogalmak és alapelvek félreérthetetlenül világos megfogalmazása, az azokhoz való állásfoglalás elvi tisztasága nélkül. E tekintetben éppen a marxizmus kérdéseinek megvitatásában uralkodik a legnagyobb zavar. Mert ha valaki a polgári filozófián belül a magánvaló megimerhetőségét hirdeti, akkor neki magának sem jut eszébe, hogy kantiánusnak vallja magát; amióta például Nicolai Hartmann ezen az állásponton áll, senki sem tekinti őt többé a marburgi ujkantianizmus hívének, ami pedig eleinte volt. És senkisem látja a „szabad kritika" megszorítását abban, ha Nicolai Hartmannt már nem soroljuk többé a kantiánusok közé. A marxizmusnak pedig a filozófiai materializmus éppen úgy alapvető pillére, mint Kant tanának a magánvaló elméleti úton való megismerhetetlensége — miért ne tárgyalhatnók mi marxisták Bauer és Adler filozófiai felfogását, úgy ahogy a kantiánusok teszik Nicolai Hartmannal? Oly módon, hogy a különbségek világos kimondása után most már csak az ellentmondó tételek tudományos helytállásáról folynék a vita, arról tehát, kinek van igaza, az idealista ismeretelméletnek vagy a materialistának, nem pedig arról: összeférnek-e Bauer és Adler felfogásai a marxizmus alapelveivel?

Jól tudom: ennek a más helyzetnek igen lényegbevágó okai vannak: a marxizmus összefüggése a forradalmi munkásmozgalommal: a forradalmi munkások amaz immár évszázados tapasztalata, hogy a marxizmus az ő felszabadulási harcuknak egyedül hatályos és célravezető elmélete. Mert ez így van, azért igyekeznek az ausztro-marxista filozófiusok még önmaguk előtt is eltitkolni, hogy elveik Marx tanaival áthidalhatatlan ellentétben állanak. De viszont — ugyanezen okból — lehetetlen ezt

az objektív elvi ellentétet szó nélkül hagyni, tűrni, hogy a marxizmus filozófiája szabad vadászterület legyen, ahol az imperialista kor bármely nyílt vagy „harmadik utas" idealista irányzata mint a marxizmus jogosult árnyalata, sőt — ahogy azt Bauer és Adler magyar előszavai beállítják — mint az igazi, a korszerű, a nem vulgarizált marxizmus szabadon portyázhat.

A marxizmus lényege körül kitörő viták élességét tehát ez a körülmény, a munkásosztály viszonya Marx tanításához határozza meg. Viszonylag szenvedélymentesen lehet arról vitatkozni, hogy X vagy Y professzor felfogása inkább a Kant vagy inkább a Fichte filozófiájának körébe tartozik. De ha arról van szó, hogy egy magát marxistának valló tan csakugyan marxista-e, akkor a vita jellege megváltozik. Mert minden munkáspártnak elméletileg is gondosan őrködnie kell a marxista elmélet tisztasága, hamisítatlansága felett. Nem lehet, hogy a munkásságnak a marxista tanokkal szöges ellentétben álló tanokat hirdessenek — a párt nevében, a marxizmus cégére alatt.

Ennek a tisztázatlanságnak határozott elutasítása tehát egyáltalán nem dogmatizmus, nem a gondolatszabadság, a kritika elnyomása, nem türelmetlenség, hanem a munkásmozgalom elemi létérdeke. Mert az eddig még mindig keservesen megfizetett azért, ha helytelen elméleteket elfogadott, vagy akárcsak eltűrt. Mert nincsen olyan bármennyire elvont kérdés, amelynek gyakorlati következményei ne volnának. A filozófiai problémák helytelen feltevése, a filozófiatörténet kérdéseinek helytelen megoldása minduntalan átcsap a politikai gyakorlatba.

3.

Hová vezet a filozófiai reformizmus?

Csak egy-egy példával szeretném ezt az állításomat megvilágítani. Bauer könyve a polgári filozófia történeti fejlődését, a kapitalizmus világképének változásait akarja elénk tárni. Mivel ezt egy marxista magyarázat igényével teszi, felmerül nála a korszakokra osztás szükségessége. Bauernál most már két főkorszak szerepel, a felemelkedő és a szervezett kapitalizmus korszaka. Ámde honnan jön és mit jelent ez a „szervezett kapitalizmus"? Eredetileg kétségkívül a Bernstein-féle revizionizmusból, mely gazdasági téren is fel akarta számolni a valóság dialektikus, ellentmondásokban mozgó jellegét, azt igyekezvén kimutatni, hogy a fejlődés nem igazolta Marx amaz előrelátását, hogy a kapitalizmus teljes kibontakozása élesíti, a robbanásig feszíti annak belső ellentmondásait. Vagyis a kapitalista fejlődés dialektikus, marxi felfogásával azt a felfogást állítja szembe, ahogy a tőkés termelés elméleti képviselői annak mozgását látni szeretnék.

Bauer így fejti ki a szervezett kapitalizmus főjellemvonásait: „A *Bismarck* által teremtett védővámrendszer keretében kifejlődött egy új, egy *szervezett* kapitalizmus, amely legyőzte a régebbi individualista

kapitalizmust. Kartellek, mezőgazdasági szövetkezetek és szakszervezetek szervezték a piacot. Nem a szabad verseny, hanem a szervezés immár a kor jelszava." Ez a felfogás lényegében a bernsteini elmélet alkalmazása az imperialista korszak gazdaságára. Tudjuk: a szervezett kapitalizmus emez elmélete uralkodott a reformista felfogásban a két világháború között. Tudjuk, hogy ennek az elméletnek uralma, a belőle szervesen kinőtt taktika milyen mérhetetlen károkat okozott a munkásmozgalomnak. Most már, hogy témánknál maradjunk, kérdezzük: milyen társadalmi okokkal magyarázhatja Bauer az imperialista korszak polgári filozófiáját, ha annak gazdasági alapjait teljesen félreérti? Hogyan értheti meg és teheti érthetővé az imperialista ideológia belső ellentmondásait, ha azoknak valóságos, társadalmi és gazdasági alapját a „szervezett kapitalizmus" elméletének segítségével kikapcsolta saját elméletéből?

Hogy itt valami nincs rendben, azt még Szerdahelyi Sándor is kénytelen látni, aki pedig a modern filozófia marxista tankönyvének tekinti Bauer művét. Előszavában így ír a „szervezett kapitalizmusról": „Nem is olyan régen úgy tűnt fel, hogy a tőke nemzetközi intézményei valamely politikai egység felé viszik Európát és a világot, ez a remény pontosan a visszájára fordult: *a tőkés és technikai fejlődés ellentmondásba került a társadalmi fejlődéssel*, — repülőgép és a rádió korszaka nem a nemzetek egyesülését hozta meg, amint logikailag hihető lett volna, ellenkezően, az ellentéteket élezte ki." Kinek „tűnt" ez így, Szerdahelyi elvtárs? A reformizmusnak. Róza Luxemburg már Bernstein elméletének megjelenésekor élesen szembefordult a kapitalizmus ellentmondásainak reformista elkenésével és világosan bebizonyította, mennyire nem felelnek meg azok a gazdasági élet helyesen értelmezett tényeinek. Lenin pedig az imperialista gazdaság szerkezetének marxista elemzésével kimutatja, hogy a szabad verseny ama kikapcsolása, melyet a kartellek, trösztök stb. visznek véghez, a valóságban csak élesíti a konkurrenciát, csak fokozza a kapitalista termelés anarchiáját, a végletekig feszíti annak belső ellentmondásait, s így szükségszerűen visz bele a világháborúk és forradalmak korszakába. Ha tehát a „szervezett kapitalizmushoz" fűzött „remények" nem teljesedtek be, nem a társadalmi valóságban magában állt elő valami váratlan, előreláthatatlan, logikátlan fordulat. Ellenkezőleg: pontosan az történt, amit az igazi marxista elmélet előrelátott, s csalódni csak azok csalódtak, akik hittek a „szervezett kapitalizmus" nagyképű, áltudományos, álmarxista elméletében. Az aktuális veszély ebben a kérdésben azonban ott van, hogy sokan még ma sem fordulnak szembe vele, még ma sem bírálják tegnapi tévedésüket (ezért lehettek például a Marshall-tervnek hívei egyes munkáspártok soraiban). Bauer hamis felfogásának bírálat nélkül hagyása pedig odavezetne, hogy a „szervezett kapitalizmus" régóta csődbe ment elmélete még mindig mint marxista tanítás terjedhetne el a magyar munkások közt.

Adler könyvéből is csak egy példát fogunk kiragadni: Lassalle esetét. Ez nagyon fontos gyakorlati kérdés is a munkásmozgalom története számára, mert a kanti filozófia mellett Lassalle elméletei játszották a döntő szerepet a revízionista felfogás kialakulásában. E tény elől

Adler sem húnyt szemet: „A marxizmus ellenfelei szeretik szembeállítani a nemzeti és államot tisztelő Lassallet a nemzetközi és felforgató Marxszal. Ez a legenda összefügg a kizárólag reformista és az osztályharcos irányzatok vitájával. „Vissza Lassellehez!" — ez lett az új revizionizmus harci kiáltása, hogy a marxista forradalmi konzekvenciák elárulását Lassalle-ra való hivatkozással öltöztessék megfelelő formába.

Adler filozófiájára azonban felette jellemző, hogy ebből a megállapításból számára nem az következik, hogy Lassalle ama tanításai ellen, amelyekre a revizionizmus joggal támaszkodik, megindítsa az elvi harcot, hanem ellenkezőleg: ezeket a tanokat úgy igyekszik magyarázni, mintha azok a marxizmussal teljesen vagy legalább is lényegileg egyeznének. (Hogy Lassalle-t illetőleg Franz Mehring is hasonló hibákat követett el, semmi esetre sem mentség arra, hogy ilyen felfogások kritika nélkül terjedjenek el a munkások között.)

Mindenekelőtt: Marx materialista, Lassalle idealista, ő persze nem a modern elkendőzött formában, hanem mint Hegel objektív idealizmusának kifejezett híve. Hogy foglal ehhez a kérdéshez Adler állást? Megállapítja, hogy a *Kommunista Kiáltvány* és a Lassalle-féle *Munkásprogram* nem különböznek egymástól. (Marxnak erről más véleménye volt: a ‚programot' a Kiáltvány „rossz vulgarizációjának" nevezte.) Fenti megállapítását Adler így részletezi: „Ez a megegyezés sokkal figyelemreméltóbb, hogysem véletlen lenne. Valóban magában rejti az itt tárgyalt probléma megoldásának kulcsát, mert benne van az, hogy a történelem materialista és idealista felfogása egyaránt a társadalmi ember fogalmával dolgozik, aki céljait mindig valamilyen eszmei formában képzeli el." Vagyis az általunk ismert szociális apriori ahogy az előbb Marxot összekapcsolta Kanttal, itt megteremti az egységet Marx és Lassalle között, s elvi szempontból megmutatja, hogy a szociális apriori felülemelkedik materializmus és idealizmus ismeretelméleti ellentétén. Adler azt hiszi, hogy ezt az egységet Marx és Lassalle között annyival könnyebben állíthatja helyre, mert előzőleg megállapította: „És végül Lassalle maga említi meg nagyon jellemzően, hogy az általa felfedezett erkölcsi és jogi fejlődéssel párhuzamosan fut a gazdasági fejlődés is." Ha ez igazán elég volna a marxizmussal való „egység" helyreállítására, akkor minden polgári szociológus vagy történetíró, aki elismeri a gazdasági és eszmei fejlődés bizonyos párhuzamosságát (például Max Weber) már marxista volna.

De Adler még tovább megy ebben az egyeztetésben. Itt is és máshol is teljesen elmossa a különbséget Hegel és Marx felfogása között. Idézi a *„Szent Család"*-ból Marx ama mondását Hegelről, hogy az ő „spekulatív kimutatásaiban gyakran egy valódi, a tényt magát megragadó kimutatást ad." De teljesen elhallgatja azt a bírálatot, amellyel Marx ugyanott azt az idealista misztifikációt a valóságos összefüggések amaz eltorzítását illette, mely Hegelnél szintén megtalálható. Az, hogy a hegeli dialektika a helyes kutatási módszer, sőt a helyes eredmények, egyes, nem egyszer számos elemét tartalmazza, még egyáltalában nem jogosít fel a hegeli és marxi dialektika, sőt a hegeli és marxi világkép

azonosítására, ahogy azt Adler Lassalle védelmében kifejti: „A marxista szociológia azután tulajdonképpen csak a reális tényt állapította meg, amit már a spekulatív gondolkodás is kifejezésre juttatott." És mivel Adler gondolkodása szükségképpen mindig az idealisták túlbecsülése, a materialisták lekicsinylése felé hajlik, Marx és Lassalle módszertani összevetése nála hasonlóan végződik, mint Marx és Kanté: Marx kiváló tudós, akinek művei értékes előmunkálatokat nyujtottak az igazi (az idealista) filozófusok szintézisei számára. „Lassallenál mindenütt a történelemfilozófiával van dolgunk, a történelmi folyamat *egészét* szemléli és értelmét keresi. Marx e folyamat *elemeit* kutatja."

Ennek a beállításnak felel meg az, amit Lassalle — Hegeltől átvett — államelméletéről, a reformista megalkuvásnak egyik legfőbb elméleti alapjáról ír. Adler szerint, „ha nem ragaszkodunk a szavakhoz, amellyel Lassalle az államot, mint az erkölcs és értelem szervét értékelte, és a lassalle-i államfogalom lényegét nézzük, akkor azt látjuk, hogy *ez azonos a marxi forradalmi államfogalommal*, csupán más oldalról világítja meg azt." (Aláhúzás tőlem L. Gy.) Marx és Lassalle között tehát csak munkamódszerben, beállításban van különbség, a dolog lényegét illetőleg teljes az egyezés: „Az államfogalom felfogását illető különbség Marxnál és Lassalenál a teoretikus álláspont szembenállása a politikaival." És innen adódik Adler számára itt is Lassalle fölénye: „Ez a felfogás (t. i. a Lassalle-é) *azért is áll közelebb hozzánk*, mert hiszen ő a munkásokat akarta felrázni és megszervezni, hogy az állami életet e módon újjáalakítsa. Meg kellett hát mutatni, milyennek kell lennie az államnak, ebből következik, hogy az állam eszméjében valódi lénye rejlik." (Aláhúzás tőlem L. Gy.) És hogy Lassalle-t a reformizmus minden vádja alól mentesítse, kifejezetten kiemeli, hogy Lassale államelmélete nem vonatkozik az akkori Poroszországra.

Ez az idealista konstrukció az elmélet és a gyakorlat minden tényének ellentmond. Nevezetesen Lassalle gyakorlatának, amelyről Adler csak itt-ott ejt el egy-egy szerény, gyengéden bíráló megjegyzést. Pedig ez a gyakorlat a Bismarck-kal kötött szövetségben érte el csúcspontját. Ma már tudjuk — nemcsak a Gustav Mayer kiadta okmányok alapján —, hogy Lassalle-t csak párbajban való eleste óvta meg attól a sorstól, mely utódján, Schweitzeren teljes mértékben beteljesedett, hogy a porosz királyi szocializmus megteremtője legyen. Lassalle azonban ezen az úton igen messzire ment.

Itt nekünk most az fontos, hogy ezt nem véletlenül, nem elméleteitől függetlenül tette. Adler maga is idézi, persze kritika nélkül, Lassalle történetfilozófiájának egyik alapvető mondását: „A nemesek és parasztok lázadása alul kellett, hogy maradjon, mert lényegében haladásellenes volt a fejedelemség új eszméjével szemben." Jellemző Lassalle-ra, hogy a XVI. századbeli kisnemesi és paraszti felkeléseket — éles ellentétben Marxszal — egy szintre helyezi, mindkettőt reakciósnak nyilvánítván; jellemző, hogy a kis fejedelemségek keletkezését, amelyek évszázadokra vetették vissza a német fejlődést, haladóknak minősíti; jellemző Adlerre, hogy mindez ellen nincs egy bíráló megjegyzése sem. Már

pedig ebből az idealista történetfilozófiából következik Lassalle állásfog lalása Poroszországhoz (pozitív szerepe a Nagy Frigyest dicsőítő hazug történetlegenda kialakulásában), ebből következik az a kalandor terve is, hogy a porosz burzsoázia ellen a munkáspártnak lehet szövetkeznie a Bismarck-féle „szociális monarchiával".

Nincs terünk arra, hogy a lassalle-i idealista történetfilozófiából, a lassalle-i elmerevedett, sémává torzult idealista dialektikából folyó egyéb végzetes hibákra rámutassunk. (Csak röviden utalok a „vasbértörvényre", mely hosszú ideig elméleti alapja volt a német munkásmozgalom szakszervezetellenes állásfoglalásainak.) De így is kellőképpen lehet értékelni Adler Lassalle cikkének végső szavait: „a 'vissza Lassallehoz!' . . . vezet vissza a legforradalmibb marxizmushoz . . ." Adler itt tipikus példáját adja filozófiai módszerének: úgy harcol a reformizmus ellen, hogy elméletileg helytelen indokolással, állítólagos forradalmi átértelmezéssel magáévá teszi annak döntő jelszavait.

Akik az Utat Mutatják: ez a címe Adler könyvének. Tartalmának jobban megfelelne: *Tévútmutató.* Már pedig az egész munkásmozgalom, különösen az utolsó évtizedek keserves tapasztalatai fokozott éberségre intenek minden hamis, a marxizmustól eltérő elmélettel szemben. Ha ez az eltérés annyira látszólag tisztán elméleti síkon nyilvánul is meg, mint itt, hátrányos gyakorlati következményei beláthatatlanok.

Ezt érezte Szalai Sándor elvtárs is, amikor a *Szocializmus* ezidei júniusi számában felszólalt Bauer könyvének ilyen kiadása ellen: „Ámde . . . szabad-e gyenge marxista képzettségű és teljesen hiányos filozófiai felkészültségű olvasóközönség számára minden kritikai állásfoglalás nélkül kiadni egy olyan filozófiatörténetet, amelyet Otto Bauer 1916-ban . . . vetett papírra . . . és pedig olyan időpontban, amikor még *mélységesen hatott rá* a Windelband-Rickert-féle újkantiánus szellemtudományi irányzat és a Mach-Poincaré-féle polgári pozitívizmus. S bár mind a kettőt elvetette — e *művében* még egyiktől sem szabadult! Szabad-e *ezt* a baueri gondolkozást a *mai* helyzetben . . . egyszerűen mint mérvadó marxista állásfoglalást a filozófia nagy kérdéseihez prezentálni . . . s ellátni a „Szocialista Tudás Könyvtára" nagy pecsétjével, amit a munkásolvasó és a párttag számára nem jelenthet mást mint: ez a hiteles, ortodox és időszerű marxista gondolkodás? S ha még közönségesen elavult vagy elhibázott könyvről volna szó . . . De a legaktuálisabban régi ideológiai bajokat idézi fel!"

Mindebben Szalai elvtársnak igaza van. Igaza van abban is, hogy élesen bírálja Bauer analógiaelméletét, s Erdélyi Kálmán válaszában nem igen tud komoly cáfoló érveket ellene felhozni. Szalai gondolatmenetének azonban mégis van egy alapvető gyengesége: az, hogy nem veti fel materializmus és idealizmus alapvető ismeretelméleti kérdéseit, sőt úgy tünteti fel a dolgot, mintha az analógiaelmélet a mechanikus materializmusból származnék és nem a machizmusból, miután előzőleg helyesen állapította meg az újkantianizmus és Mach-Poincaré hatását Bauerra. A mechanikus materializmus ismeretelmélete a valóság tükrözése; hiánya, hogy nem képes ennek a tükrözésnek dialektikáját elméle-

tileg megfogni. Bauer analógiaelmélete ellenben az „introjekció" módszerének álmarxista változata. Ennek elmulasztása lehetővé tette Szalai vitapartnerének, hogy Bauer védelmében például a munka marxi elméletét, a munka lényegével együttjáró célkitűzést érvként szegezze szembe vele, holott ez az érv — a dialektikus visszatükrözés materialista ismeretelméletének keretében — Bauer ellen, Szalai mellett bizonyítana.

A munkásmozgalom mai helyzete, az előtte álló óriási feladatok, a munkáspártokba tömörült hatalmas, egyelőre a marxizmust illetőleg tanulatlan tömegek nevelése, nem utóljára a munkásegység elvi megszilárdulása parancsolóan követeli a marxizmus elméletének teljes tisztaságát, a mult hibáinak kíméletlen bírálatát. Mert csak ezen az alapon lesz lehetséges elméletünket az előttünk álló nagy feladatoknak megfelelően továbbfejleszteni és eredményesen felvenni a harcot a polgári filozófia dekadens és reakciós áramlatai ellen.

ARISZTOKRATIKUS ÉS DEMOKRATIKUS VILÁGNÉZET*

A ma uralkodó filozófiában általános szokás az ú. n. „szituációból" kiindulni. Ezt az eljárást a következő vizsgálódásokban és is magamévá teszem, noha „szituáción" nem a magában álló és cselekvő ember egyedi helyzetét értem, hanem az emberiség mai szituációját. Ezt a helyzetet a következőképpen lehet röviden jellemezni: a fasizmus katonai hatalma a háborúban megsemmisült; az azóta eltelt idő alakulása azonban azt mutatja, hogy politikai, szervezeti és mindenekelőtt ideológiai megsemmisítése jóval lassabban és nehezebben halad, mint azt sokan gondolták. Politikai felszámolása nehezen megy, mert egyes államférfiak, akik állandóan áradozva hangoztatták demokratikus voltukat, a fasisztákat politikai tartalékként kezelik, ennek megfelelően kímélik, sőt egyenest támogatják. S a fasizmus világnézeti hatalma is jóval ellenállóbbnak bizonyul, mint ahogyan azt Hitler megsemmisítő veresége után sokan képzelték.

Meg kell vallanom, hogy nem tartozom azoknak a sorába, akiket a helyzet ilyenforma alakulása meglepett és kiábrándított. Már a háború előtt és a háború alatt írt tanulmányaimnak is az volt az alapgondolata, hogy a fasizmus korántsem történetileg elszigetelt betegség, korántsem fogható fel a barbarizmusnak az európai civilizáció világába való hirtelen betöréseként. A fasizmus, mint világnézet, ép ellenkezőleg, ismeretelméleti szempontból irracionalista, társadalometikai megalapozásában pedig arisztokratikus elméleteknek minőségi kiteljesedéseként fogható fel; olyan elméleteknek, amelyek a hivatalos és nemhivatalos tudományban, a tudományos és áltudományos publicisztikában már jónéhány évtizede viszik a vezérszólamot. Minthogy itt szerves összefüggésről van szó, a fasizmus szellemi hívei könnyen vissza tudnak vonulni; megtehetik, hogy odadobják Hitlert és Rosenberget áldozatul, s egy kedvezőbb körülmények között lefolyó újabb támadásra várva, Spengler vagy Nietzsche filozófiája mögé sáncolják el magukat. Ezt a folyamatot a háború alatt fogságba esett vezető német tisztek előtt tartott előadásaim alkalmával már kezdeteiben módomban volt egészen közelről megfigyelnem.

* Ez a cikk szerzőnek 1946 szeptember 9-én a „Rencontres internationales de Genève" keretében Genfben tartott előadását tartalmazza. Az összejövetel témája az „Új Európa" volt.

Így tehát a fasiszta ideológia megsemmisítése világnézeti téren sem egyszerű kérdés. Azzal még semmit sem érünk el, hogy Mussolini, Hitler és Rosenberg műveit kivonjuk a forgalomból. A fasizmus ideológiáját csak úgy lehet megsemmisíteni, ha szellemi és erkölcsi gyökereinek kiirtásával kezdjük a dolgot. Erről azonban szó sem lehet addig, ameddig nem látjuk tisztán, hogy mikor és miképen keletkezett az a válság, amelyből, megoldásának sajátszerű, barbár és embertelen formájaként, a fasizmus megszületett. Ezt a válságot eddig különböző szempontokból különbözőképen szemlélték. Ezeknek a különböző aspektusoknak végső gyökerei azonban azonosak; azonosak pedig a valóság síkján és éppen ezért eszmeileg is.

Ha ennek a válságnak a mibenlétét megkíséreljük eszmeileg elhatárolni, négy nagy problémacsoportra bukkanunk: a demokrácia, a haladáseszme, az észbe vetett hit és a humanizmus válságára. Mind a négy válságkomplexus a nagy francia forradalom győzelmének terméke. Csúcspontját mind a négy az imperialisztikus korszakban érte el. Kiélezett problémává valamennyi a két világháború közötti időben, a fasizmus megszületésének korában vált.

A következőkben most ezt a négy válságcsoportot fogom lényegükben összekapcsolva, csak a tárgyalási módban egymástól elkülönítve, szemügyre venni. Mindezek a problémacsoportok ugyanis — a valóság síkján és ezért eszmeileg is — összetartoznak. Csupán az előadási mód tisztaságának biztosítása kényszerít szétválasztásukra, ámde a különböző problémák akkor is önkénytelenül átmennek egymásba.

Mielőtt rátérnék tárgyalásukra, legyen szabad egy módszertani megjegyzést előrebocsátanom. Mindazok az érvek, amelyeket demokrácia, haladás, ész és humanizmus ellen fel szoktak hozni, éppen nem mesterkélten kiagyalt ellenvetések, hanem korunk társadalmi létéből fakadnak. Hogy Marx szavaival fejezzem ki magamat, nem a könyvekből kerülnek az életbe, hanem az életből a könyvekbe. Ebből pedig az következik, hogy mindezek az okoskodások tényleges problémákat, tényleges szenvedéseket, tényleges szükségleteket tükröznek gondolatilag, — természetesen torz formában. A társadalmi létbe való gyökerezettségükből következik, hogy valóságos szükségletek kifejezései, s önellentmondó voltuk, sőt értelmetlenségük bebizonyításával nem lehet őket egyszerűen megcáfolni. Inkább arra kell rámutatni, hogy ez az önellentmondó jellegük, ez az értelmetlenségük tényleges szükségletekből fakad, s hogy minden ilyen okoskodás mélyén valóságos probléma lappang, csak éppen ferde és torz alakban jelenik meg; éppen ezért az ilymódon felmerülő, szubjektív szempontból jogosult, ámde tárgyilag tekintve hamis kérdést csupán a rá adott helyes felelet cáfolhatja meg.

S miért hozta létre éppen a nagy francia forradalom győzelme az említett válságot? Azért, mert a modern polgári társadalom gazdasági alapját, a kapitalizmust, a maga kibontakozott belső ellentmondásaival épp ez a győzelem — konkrét történeti feltételeivel és az angol ipari forradalommal való korántsem véletlen egyidejűségével — segítette érvényesülésre. Ennek pedig az a világnézeti következménye, hogy az ilymódon kialakuló

társadalmi helyzet a felvilágosodás eszméinek beteljesedését, ámde ugyanakkor s tőle elválaszthatatlanul cáfolatát is magában rejti.

De vegyük most már ezek után a négy válságcsoportot külön-külön szemügyre.

I.

A polgári demokrácia válsága.

A demokráciának mind társadalmi, mind eszmei válsága a politikai szabadságnak és egyenlőségnek az emberek tényleges szabadságával és egyenlőségével való ellentmondásából fakad. Anatole France ismert aperçu-je, amely szerint a törvénynek szent tekintélye gazdagnak és szegénynek egyaránt tiltja meg, hogy a híd alatt aludjék, az ellentmondásoknak ezt a szövedékét világosan és plasztikusan fejezi ki. Egyes éleseszű társadalomkritikusok, mint pl. Linguet ezeket az ellentmondásokat már a francia forradalom győzelme előtt látták. A formális szabadságnak és egyenlőségnek mindazonáltal érvényre kellett jutnia az életben, hogy ellentmondásos jellege a 19. század valamennyi politikai-társadalmi (és ezért világnézeti) csoportosulásának kristályosodási pontjává válhassék. Kristályosodási ponttá vált pedig azok törekvéseiben, akik 1. megkísérelték, hogy az emberek tényleges szabadságát és egyenlőségét megvalósítsák, vagy legalább is megközelítsék (jakobinusok, radikális demokraták, szocialisták), 2. arra törekedtek, hogy a francia forradalom politikai-társadalmi eredményeit a törvényhozás útján rögzítsék és gondolatilag idealizálják (liberalizmus), végül 3. azt a törekvést képviselték, hogy az emberek tényleges egyenlőtlenségét és szolgaságát mint „természeti tényt", „természeti törvényt" vagy metafizikai adottságot világnézetük alapgondolatának tegyék meg (a legkülönbözőbb fajta reakciós törekvések, egészen a fasizmusig).

Ezek a csoportosulások, amelyekkel a modern demokrácia válságának alapvető kérdéseivel szemben való állásfoglalás lehetőségeit tipológiailag ki is merítettem, határozzák meg a 19. és 20. század különböző, ámde egymással mindig szorosan összefüggő világnézeti viszályait.

A radikális forradalmi demokrácia és a szocializmus törekvéseinek összhangba hozatalát sürgető gondolat új fogalmát jelenti a demokráciának. A legtömörebben a következőképpen fogalmazhatnánk meg: demokráciáról csak akkor lehet beszélni, ha az ember embertől való függésének, az ember embertől való kizsákmányolásának és elnyomásának, a társadalmi egyenlőtlenségnek és szolgaságnak valamennyi tényleges formája eltűnik. Meg kell tehát valósítani a szabadság és egyenlőség valamilyen tényleges formáját, gazdasági helyzetre, nemzetiségre, fajra, nemre stb. való tekintet nélkül.

Az emberek egyenlőségének harmadik nagy korszaka csak ezeknek a feltételeknek teljesedése esetén valósulhat meg. A három korszakot röviden a következőképpen lehet jellemezni: a kereszténység meghirdette az emberi lelkek Isten előtt való egyenlőségét, a francia forradalom az elvont

embernek a törvény előtti egyenlőségét mondta ki, a szocializmus pedig a tényleges embernek a valóságos életben való egyenlőségét fogja megteremteni.

Világnézeti szempontból ehhez még hozzá kell fűznöm, hogy mindezek a törekvések, bármennyire eltérjenek is különben egymástól, az egyenlőséget mindig mint a személyiség kibontakozásának elengedhetetlen feltételét és sohasem mint a személyiség megsemmisítését fogták és fogják fel. Filozófiai szempontból a materializmusnak a marxista világnézetben való új értelmezése és kiterjesztése már most azt az új mozzanatot hozza magával, hogy szabadság és egyenlőség nem puszta eszmék, hanem tényleges emberi életformák, tényleges emberi vonatkozások, a társadalommal és ennek közvetítésével a természettel való emberi kapcsolatok tényleges formái; megvalósításuk tehát szükségképpen az emberi viszonylatok társadalmi feltételeinek megváltoztatását feltételezi.

A francia forradalom győzelmének tulajdonképpeni társadalmi haszonélvezőinél a győzelem következményeképpen ennek a nagy átalakulásnak eredeti eszméje mindinkább megmerevedik és elapad. S amint a liberalizmus, mint a forradalomban felülkerekedett rétegek társadalmi törekvéseinek szellemi-politikai kifejezése, a radikális demokráciával és szocializmussal szemben mindinkább az ideológiai védekezés állapotába szorul, akként válnak egyre elvontabbá és formalisztikusabbá a szabadság és egyenlőség fogalmai. Már magánál Kantnál és Fichténél is pusztán formális eszméket jelentenek. Náluk azonban szabadág és egyenlőség filozófiai eszmékként való tételezése hatalmas utopisztikus reményekkel szövődik össze, amelyeknek pátosza, különösen az ifjú Fichténél, a formalizmus korlátait helyenként áttöri. Hiszen magának a francia forradalomnak gyakorlata is ritkán jut túl szabadság és egyenlőség formális jogi fogalmán (gondoljunk csak Robespierre-nek a munkásegyesületekkel szemben való fellépésére); azonban különösen 1793/94-ben mutatkozik meg világosan, hogy a sansculotte-ok plebejus utopizmusának törekvései mennyire szétfeszítik a formális szabadság és egyenlőség szűk korlátait, s mint irányulnak a tényleges szabadságnak és egyenlőségnek az életbe való átültetésére.

Minden liberális szemléletnek elméleti alapja, akár tudatos ez, akár tudattalan marad, a klasszikus angol közgazdaságtan. Az a felfogás, amelynek értelmében a homo oeconomicusnak a formális jogi egyenlőség és szabadság feltételei alapján való akadálytalan tevékenykedése a gazdasági erők automatizmusával eszményi, társadalmi és kulturális viszonyokat teremt, vagyis a legnagyobb boldogságot s minden ember számára a legszélesebb körű kibontakozás lehetőségét; ez jelenti a liberalizmus valamennyi reményének alapját. Ezt a felfogást azonban maga a gazdasági fejlődés már a 19. század elején megcáfolja. S a klasszikus angol közgazdaságtan eredeti felfogása és a kapitalista gazdasági élet tényei közötti ellentmondás magának a klasszikus közgazdaságtannak szellemi összeomlásában tükröződik. (L. Ricardo és Sismondi vitáját, a Ricardo-iskola felbomlását.) Ebből a válságból nő ki a proletár közgazdaságtan. Más oldalról a kapitalista nemzetgazdaság már az imperialisztikus korszak előtt egész

sor intézményt termel (védővám, protekcionizmus, monopolszervezetek), amelyek nem csupán a klasszikusok szűkebb értelemben vett közgazdasági tanainak gyakorlati cáfolatát jelentik, hanem ugyanakkor lerombolják azokat a világnézeti alapokat is, amelyek a gazdasági erők szabad játékának eredményeként — amint ez a formális szabadság és egyenlőség keretei közt kibontakozik — az emberiség megújhodását vagy legalább konszolidálódását ígérik. Ebben a helyzetben a közgazdaságtan vagy a gondolatszegény empirizmus kátyujába jut, vagy egy mindjobban apologetikussá váló védekező állásba szorul. A valóságban rendkívül vitatható és egyre vitathatóbbá váló szabadságnak és egyenlőségnek kel védelmére, anélkül, hogy meglenne a valóságon alapuló hite abban, hogy a jövendő fejlődése a jelen tagadhatatlan hiányosságát valamikor is orvosolhatja. Ilymódon a liberális világnézet azért merevedik meg, mert gazdasági-társadalmi helyzete mindinkább irreálissá válik.

Ez a megmerevedési folyamat pedig a polgári társadalomban élő embert sem kerüli el. A francia forradalomnak a szabad nép jegyében zajló életét a citoyen és bourgeois közötti feszültség határozta meg. A citoyen-létnek ebből a feszültségből származó, rendkívül jelentős tragikus-emberi problematikája a századeleji Európa valamennyi országának színjava költészetében jut kifejezésre (Schiller, Hölderlin, Stendhal, Shelley). A fent vázolt fejlődés, mindenekelőtt annak tényleges gazdasági alapja a citoyent azonban hamarosan elvont karikatúrává torzítja, s ebben a torzképben is elsősorban a felvilágosodás, valamint a francia forradalom nagy napjaiból külsőlegesen áthagyományozott, ámde tartalmilag üressé vált jegyek válnak a leginkább karikatúraszerűvé (Flaubert Homais-ja).

A formalisztikus liberális demokrácia puszta magánemberré torzítja az embert. A citoyen-lét az életből eltűnik; ennek a folyamatnak eredményeként pedig nem csupán a közélet válik üressé és szellemtelenné — amire különben tüstént rátérek —, hanem egyszersmind az ember, éppen mint individuum, mint személyiség is megcsonkul. A modern polgári individualizmus, abban a formájában, ahogyan ezen a társadalmi alapon — akár kedve szerint, akár közönyösen, akár kedve ellenére: egyre megy — kibontakozott, az individuumnak erről a megcsonkításáról természetesen mit sem akar tudni. A századvég esztétikai életigenlésétől Heideggernek a „nichtende Nichts" világával való zord szembemeredéséig mindig és mindenütt az embernek csupán magánemberi-személyes oldalát (tehát a francia forradalom szerint a bourgeois-oldalát) imerik el lényegesnek. Ámde az ember, akár akarja, akár nem, akár elismeri, akár nem, a közéletnek is része és résztvevője. Minden olyan mozgalom és elmélet tehát, amely ezt letagadja, a személyiségnek mindazokat a lehetőségeit és képességeit, amelyek csupán a közéleti tevékenységben bontakozhatnak ki, mesterségesen és erőszakosan kiirtja. Csak az antik világot kell felidéznünk, hogy megláthassuk, miként jelenti mindenfajta modern individualizmus az emberi személyiség erőszakos megcsonkítását.

Ennek a folyamatnak eredményeként s ezen túlmenő módon az embernek, mármint a bourgeois-nak magánemberi-gazdasági arculata is torz vonásokat ölt. Amint a kapitalista közgazdaság fokozatosan fetisizá-

lódik, s a homo oeconomicus kizsákmányoló és parazita vonásai, tudati formái mindinkább puszta apologetikává lesznek, azzal arányban azonosulnak a bourgeois személyiségével. Ennek a folyamatnak igazolói abból az önmagában jogosult gondolatból szoktak kiindulni, hogy az emberi személyiség kibontakozásának elengedhetetlen feltétele bizonyos konkrét szabad mozgási tér a dolgok és az emberi viszonylatok közepette. Ezt a gondolatot azonban akként torzítják el, hogy az ember ember által való kizsákmányolásának eszközeit a személyiség vitathatatlan attributumává fetisizálják; nem csoda, ha ennek az életérzésnek megszólaltatói a termelő eszközök társadalmasításának folyamatát egész egyszerűen a személyiség megsemmisülésével tartják azonosnak. Ilyenkor figyelmen kívül hagyják, hogy ezt a „szabad mozgást" —, éppen a személyiség valóságos kibontakozása szempontjából — csak az biztosíthatja, ha a valóságos ember az emberekkel és a dolgokkal valóságos kapcsolatba lép; nem veszik tekintetbe, hogy a személyiség valóságos kibontakozása szempontjából, ha egyszer ezek a tevékeny kölcsönhatásformák funkcionálnak, teljesen közömbös, minő tulajdonjogi vonatkozások szervezik ember és dolgok között a szabad mozgás eme terét, hogy éppen ellenkezőleg: valamely tulajdon a vele való tevékeny kölcsönhatás nélkül (s a kapitalista tulajdonviszonyok terén ép ez a tipikus jelenség) a személyiség fejlődését gátolja és torzítja, nem pedig előmozdítja. Ezt már a stoikusok és epikureusok is világosan felismerték. Másfelől éppen úgy annak a fetisizált képzetnek bűvöletében élnek, mint hogyha bizonyos emberek, természetesen a nemkapitalisták számára éhség, nélkülözés, stb. a személyiség fejlődésének nélkülözhetetlen ösztökélője lenne. Ilymódon e kor fetisizmusa gyakran titkolt, azonban objektíve mindig hazug arisztokratizmusba csap át: a kétféle emberfajta tanába, akiknek fejlődésükhöz egészen ellentétes társadalmi vonatkozásokra van szükségünk.

Így hát ez a fejlődés a személyiség megcsonkítását s ugyanakkor fetisizált felduzzasztását és elsenyvesztését hozza létre.

Jelenleg nincs rá helyem, hogy a liberális világnézet válságát részletesen ábrázoljam. Csupán két mozzanatát emelem ki. Először az ú. n. „eltömegesedés" problémáját; itt a kapitalista fejlődés bizonyos gazdasági oldalai válnak a társadalomlélektani és társadalomfilozófiai szemlélet fétiseivé. A válság ezen a téren egészen alapvetően tükröződik a gondolkodás síkján: a liberalizmus és demokrácia útjai végzetesen elválnak, méghozzá úgy, hogy a demokrácia a szocialista munkásmozgalmon kívül egyre gyengébbé és befolyásában erőtlenebbé válik. A liberális gondolat tehát teljesen elkülönült a tömegből, s az elméletekben egyszerre megjelenik a tömegektől való félelem és a tömegek megvetése. Ez a fejlődés már Stuart Mill-lel kezdődik, s tetőpontját Le Bon modern társadalomlélektanában, Pareto és Michels szociológiájában éri el. A liberális gondolat őszintén becsületes képviselőinél ez az állapot mélységes rezignációt szül. Korunk legjelentősebb szociológusa, Max Weber egész életében a wilhelminus Németország demokratizálásáért küzdött. Harcát azonban annak a szemléletnek az alapján folytatta, hogy eredményéből

valamilyen „technikailag" jobban működő rendszer fog talán létrejönni, a német nép igazi demokratikus átalakulásában azonban egyáltalán nem hitt, ami elméleti feltevéseit tekintve, csupán az ő perspektívájából adódó helyzet becsületes bevallását jelentette.

Az „eltömegesedés" problémájával szorosan összefügg az „elit" és a „vezérkiválasztás" kérdése. A kérdésfeltevés önmagában tekintve meggint csak jogosult, sőt maga az az igény is, amely szerint az elitnek az általa állítólagosan képviselt tömegekkel szemben széleskörű önállóságra van szüksége, a polgári demokrácia tényeinek korántsem teljesen helytelen megállapításán alapul. A probléma csak akkor kezd eltorzulni, amikor a kérdést történetfeletti érvényűvé általánosítják, amikor figyelmen kívül hagyják, hogy a kapitalista fejlődés bizonyos szakaszának társadalmi tényéről van szó. S amit erre nézve helyesen megállapítanak, az a formális polgári demokrácia alapvető gyengéinek egyikét fejezi ki: a látszat az, mintha a tömegek formailag, a szavazás aktusát tekintve abszolút, megfellebbezhetetlen uralmi helyzetben lennének; valójában azonban semmi hatalmuk sincs és — a drót igazi rángatóinak akarata értelmében — nem is szabad, hogy hatalmuk legyen. Ennek a ténynek teljes világossá tételére elegendő csupán néhány adatra rámutatni, mint pl. a választási apparátus vagy a tömegsajtó stb. hihetetlen költségességére; a formális demokráciának ez a gazdasági háttere nyilvánvalóvá teszi, hogy itt minden hatalom szükségképpen csak néhány kézben összpontosulhat. A tőlük irányított sajtó, irodalom, mozi stb. a tömegérzület apolitikussá tételét célozza, mert a tömegeket csak ilyen nevelés alapján lehet a választási döntéseknél a propaganda útján könnyen befolyásolni. Röviden szólva: az ú. n. új elitet a valóságban néhány névtelen, többnyire a háttérben maradó mozgató választja ki, részben maga választja önmagát, azonban színvonalát, felelőtlenségét, korrupt voltát a demokrácia, a tömegek számlájára írják, minthogy azokat — formálisan — ők választották meg. Ennek a kettősségnek a világában a gondolkodás is következetlenné válik, ha nem éppen hipokritává, s a becsületes gondolkodásnak nem maradhat más útja, mint a mélységes rezignáció.

Az új s nyiltan antidemokratikus ideológia ennek a válságnak talaján bontakozik ki. A mult század elején a kapitalista kultúra ellen lázadó romantikus antikapitalizmus kezdetben demokratikus vonásokat is mutat, ezeket azonban, amint a válság már élesebben mutatkozik, nemsokára elveszíti. (L. Carlyle színváltozását 48 után). A század második felének romantikus ellenzékisége nyiltan az ember egyenlőtlenségének és kötöttségének, mint egy „egészséges" társadalmi felépülés alapelvének tanításához vezet. Ennek a felfogásnak számos érintkezési pontja van a francia forradalom utáni restaurációs ideológiával, azonban korántsem jelenti egyszerűen az akkor megsemmisített feudál-abszolutisztikus rendszer visszaállítási kísérletét, hanem éppen a demokrácia aktuális modern válságának új terméke. Nietzschét lehet az erre a világnézetre való áttérés legnagyobb jelenségének tekinteni.

Érthető, ha az antidemokratikus egyenlőtlenségi-ideológia alaptudományának a biológiát tekinti. Elméleti megalapozottság látszatára

ugyanis csak akkor tehetne szert, ha sikerülne kimutatnia, hogy az emberek között biológiai téren áthidalhatatlan különbségek vannak. Ez a biológia természetesen nem tudomány, hanem mítosz. Ez már Nietzschénél is világosan látható; a „Herrenrasse"-ról szóló tanítását valójában romantikus erkölcsfilozófiája alapozza meg, s a biológia itt csupán misztikus körítést jelent.

Mindez azonban még nem elég: megszületik az egész durván mitosszá bűvölt biologizmus formájaként a fajelmélet is. S ez sem a természettudományok eredményeiből jött létre, amint általában állítják, hanem abból a politikai-társadalmi helyzet meghatározta módszertani szükségletből, hogy valamely nép egyedei, illetőleg a népek közötti radikális egyenlőtlenség tana igazolhatóvá váljék. Azt a régi igazságot, amely szerint a személyiségek különbözősége, sőt hasonlíthatatlan egyedisége mind az embereket, mind pedig a népeket tekintve, tökéletesen összefér a jogok egyenlőségével, elsősorban pedig a gazdasági-társadalmi fejlődés feltételeinek egyenlőségével, a fajelmélet hirdetői most mereven megtagadják. A radikális egyenlőtlenségi tanítás első fajelméleti rendszerezése Gobineaunál jelenik meg; korántsem véletlen, mint ahogyan a Tocqueville-lel való levélváltásból ismeretes, hogy első lelkes olvasói az amerikai rabszolgatartók voltak. Mert az olyan morált, olyan szociológiát, olyan történetfilozófiát, amelyből bizonyos fajok nem-is-emberi volta következtethető s ilymódon emberi jogaiktól való teljes megfosztásuk világnézetileg igazolható, csak az emberek közötti alapvető minőségi különbségek említett feltételezésével lehet megalapozni.

Ám a különböző irányok ezen a táboron belül is heves harcot vívnak egymással, miközben a durván mitifikált biologizmus mindinkább felülkerekedik, és a — természetesen éppen úgy mitifikált — erkölcspszichológiai alapvetést mindinkább háttérbe szorítja. Az a körülmény azonban, hogy a Chamberlain-Rosenberg-i vonal a nietzschei fölött végül is úrrá tudott válni, nem homályosíthatja el azt a tényt, hogy a demokrácia válságára adott feleletüket tekintve a két irány együtt halad.

A két világháború között így állt elő az a paradox helyzet, hogy úgyszólván az egész művelt világot demokratikusan kormányozták, a demokrácia azonban kiszolgáltatottan, védelmezők nélkül maradt. A weimari köztársaság demokrácia volt demokraták nélkül, s minthogy uralmi berendezkedése kicsiny, a tömegek előtt rejtve maradt kisebbségre támaszkodott, a német tömegekben a demokráciát illetőleg mélységes és általános kiábrándulást keltett. Legkiválóbb védelmezőiből, miként Max Weberből is, hiányzott a valódi meggyőződés pátosza. S ami a legfontosabb, a demokrácia egyetlen elképzelhető, tevőleges védelmezője, a forradalmi munkásság, a demokráciával szemben ellenséges hafci állásba szorult. Ennek az időnek általánosan elterjedt szemlélete szerint a világnak fasizmus és bolsevizmus között kellett választania, ez a hamis dilemma pedig a fasizmus ellenségei körében uralkodó zavart a legszélsőségesebben felfokozta, s az antifasiszta front kialakulásának minden esélyét már eleve lehetetlenné tette. Csupán ebből az ideológiai zürzavarból érthető, hogy a fasizmus

a kétségbeesett tömegek és a kétségbeesett intelligencia előtt mint a demokrácia válságából való kibontakozás lehetséges módja jelenhetett meg.

Hitler stratégiája ekként haladhatott 1941-ig győzelemről győzelemre. Csak az 1941-es szövetség, demokrácia és szocializmus összefogása hozta meg a fordulatot, csillanthatta meg a civilizáció megmenekülésének reményét.

Arisztokrata pesszimizmus és demokrata optimizmus.

Mindezek a kérdések a válság másik tényezőjére, a haladásgondolat problémájára utalnak. Filozófiai szempontból a haladás fogalma feltételezi a társadalomban olyan tendenciák felfedését, amelyek az emberi értékeknek a valóságban magában létrejövő állandó — ha nem is egyenletes — fokozódását biztosítják. Az ilyen filozófiai koncepció tartalmazhatja egy ideális állapot, valamely eszme felé való közeledés gondolatát (ilymódon tehát a végtelen haladás eszméjét, mint pl. Kantnál), vonatkozhatik egy olyan állapot elérésére, amely a megelőzőtől minőségileg különbözik, s jelentheti az emberiség „természetes" erőinek kibontakozását. (L. a kapitalizmus fogalmát a klasszikus közgazdaságtanban, a felvilágosodás és a francia forradalom célkitűzéseit.) Azonban minden esetben magában a valóságban magasabbra emelkedéséről van szó.

Az emberiségnek a haladás tényleges megvalósulásába vetett hite azonban a fent vázolt válságban elvész. Mert ha most a haladás puszta végtelenségét élezik ki, mint pl. a liberális újkantiánizmusban, a haladásnak ép a társadalmi valósággal való kapcsolata enyészik el, minden elvonttá, erőtlenné, meggyőződésnélkülivé silányul. Ez a fejlődés mindazonáltal társadalmilag szükségszerű. Az újkantiánusoknál akadémikus formában jelenik meg. Azonban ez a világnézeti struktúra, amely eszmény és valóság között szükségszerű, teljességgel áthidalhatatlan szakadékot teremt, az értelmiség igazi elitjében nagyon hamar mélységes kultúrpesszimizmust idéz elő. Schelernek az ész tehetetlenségéről vallott tanításától Valéry-ig az ember bátor magábanállásának, a reménytelen-poszton kitartó humanizmus hősi elbukásának világnézete válik uralkodóvá; olyan eszményeket hirdetnek, amelyekről a megfogalmazóik maguk is tudják, hogy semmi vonatkozásban sincsenek vagy egyenest nem is lehetnek a társadalmi valósággal. A szellemi elit kulturális fejlődése rezignáltan és arisztokratikusan elkülönül az ellenséges, eszménynélküli valóságtól. Az eszmények megvalósulásáról csakis belül, a lélekben lehet immár szó. Az egyedi embernek lehet fejlődése, s ennek a fejlődésnek terén lehet haladás is; a társadalomban azonban nem.

Ezzel függ össze kultúra és civilizáció ellentéte, amelynek hangoztatása az elmúlt évtizedekben annyira általánossá vált. Ha ezt a megkülönböztetést egész általánosan próbáljuk értelmezni, arról van szó, hogy a civilizáció külsőséges világában, méghozzá elsősorban a technikai

civilizáció területén lehetséges haladás, a kultúra valóban lényeges világában azonban nem. Itt is egy jogos kérdés helytelen megválaszolásáról van szó. Az igazi értelmiség jogosan tiltakozott az ellen, hogy egyesek a kultúra fejlődését a pusztán technikai fejlődés sémájára fogják fel. Azonban a kulturális fejlődés egyenlőtlenségének ténye a dialektikus gondolkodó szemében éppen ennek a fejlődésnek alapelvét fejezi ki. S hogy pl. meg lehet állapítani előrejutást, tehát haladást a művészet területén, anélkül, hogy az időben későbbit egyszersmind művészileg magasabbrendűnek kellene tekinteni, ezt a tényt már Schiller is tudta. Kultúra és civilizáció modern ellentétét csupán a legjobb értelmiségnek a mai társadalomban való elveszettsége, utak és célok látására való „szervi" képtelensége idézte elő. Tanulságos lenne megvizsgálni, milyen mélyen függ össze ez az elkülönülés az értelmiség legjobbjainak a demokráciával szemben való elidegenedésével; nyilvánvaló, hogy az értelmiségi elitnek a liberális eszmék síkján való megrekedése ugyancsak része ennek a kettészakadási folyamatnak.

Ez a folyamat viszonylag hamar vezet minden történeti haladás tagadásához. (A legradikálisabban Schopenhauernél, azonban Kierkegaard és a német romantikus historizmus, Ranke és iskolája is végső elemzésben ide tartoznak.) Nietzschével az a kísérlet jelentkezik, hogy reakcionárius utópiájához vezető útját erre az alapra építse. Valóságos történetfelfogása azonban először is igen közeli rokonságban van a Schopenhauerével: a történet folytonos romlásról, feltartóztathatatlan süllyedésről tanuskodik, s egyes kedvezőnek tűnő fordulatai érthetetlen csodák; másodsorban az örök visszatérésről szóló tanításával minden történetiséget, mindenfajta haladást megsemmisít. Nem csoda, hogy ott, ahol a saját felfogása értelmében haladást kellene tételeznie, tiszta mítoszba süllyed.

Itt az összefüggések érdekes szerkezete válik láthatóvá: a társadalmi pesszimizmus statikus történetszemléletbe csúcsosodik; az antidemokratizmus a legszorosabban összefügg a haladásellenességgel: ha van a történelemben valahol érték, akkor az egy korábbi állapotban volt megvalósulva. Maga a folyamat szükségképpen a silányabbá válással azonos, s a legtöbb, ami elérhető, az eredeti állapot visszaállítása. Azonban az sem szervesen adódik magából a fejlődésből, hanem minőségi ugrást jelent.

Ez a gondolat uralkodik mindenekelőtt a fajelméletben. Amit a romantikus antikapitalizmus szemléletében a középkor jelentett, azt a szerepet most a tiszta faj ősállapota foglalja el. A történet semmi egyéb, mint fajkeveredés és ezzel a faj megrontása. Innen ered Gobineau pesszimizmusa. A fasiszta ideológia erre az alapra épül, amikor minden haladásgondolatot radikálisan megtagad és a „csoda" műveként — miként Hitler a maga küldetését jelölte — az ősállapot visszaállítását helyezi kilátásba.

Ilymódon egyrészt az elitgondolat, a világnézeti arisztokratizmus egész népekre alkalmazva széles tömegek előtt érvényes világnézeti tanítássá lesz, másrészt ugyanakkor megalapozása teljesen merevvé s egy-

szersmind teljesen önkényessé válik. A radikális fajelmélet hívei hosszú időn át csupán kicsiny szektákat jelentettek, ámde olyan világnézeti környezet vette őket körül, amely maga is arisztokratikus jellegű volt; s noha az arisztokratikus világnézet az elitgondolatot elsősorban erkölcsi-társadalmi, lelki avagy szellemi értelemben alapozta meg, végül maga is a mitifikált faj fogalmánál kötött ki. (L. Nietzsche és Spengler példáját.) Ennek a szemléletnek a hatása pedig egyre szélesebbkörűvé vált. A mozgalmat természetesen csupán a második világháború társadalmi előkészületi ideje vezette győzelemre.

Ezen a ponton demokratizmus és antidemokratizmus, valamint a filozófia-problémák végső feltevései között szoros összefüggést lehet megállapítani, amely azonban nem jelent puszta konstrukciót, puszta — többé-kevésbé mindig önkényes — „tipológiát", miként a szellemtudományokban: inkább annak a megállapításáról van szó, hogyan viszonyulnak a gondolkozók társadalmi környezetük bizonyos tényleges élettörekvéseihez, hogyan értik meg, helyeslik vagy tagadják, veszik tudomásul vagy utasítják el ezeket. Haladás és demokrácia kapcsolata egyrészt, a haladás tagadása és arisztokratikus világnézet összefüggése másfelől, magának az életnek ténye, nem puszta gondolati konstrukció.

Nem véletlenül merül fel itt a pesszimizmus fogalma. Itt is fontos és ugyancsak a tényleges társadalmi fejlődésbe ágyazott összefüggés állapítható meg. Ugyanis haladás, optimizmus és demokrácia fogalma egyfelől, haladásellenességé, pesszimizmusé és arisztokratizmusé másfelől, megint csak nem véletlenül kerülnek össze. Mert, noha optimizmus és pesszimizmus vitájában a természeti tényekre való hivatkozásnak jelentős része szokott lenni, végső soron a társadalmi perspektíva dönt, s a természet tényei pusztán utólagos igazolásul szolgálnak. Egyetlen demokratikus optimistát sem fog optimizmusában megingatni az a szükségszerű belátás, hogy a földnek s vele együtt az egész emberi kultúrának egyszer el kell pusztulnia, másfelől Nietzsche és Chamberlain adnak példát arra, hogy miként lehet a darwinizmust egy fejlődésellenes pesszimizmus számára kihasználni.

A pesszimizmus napjainkban növekedő ereje különösen világosan mutatja ezeket a társadalmi gyökereket, hiszen túlnyomóan a kultúrpesszimizmusnak, azaz az emberiség lényeges kérdéseiben a haladás megtagadásának formájában jelentkezik. Korunk értelmiségének fentebb vázolt helyzetével a legszorosabban összefügg, hogy a pesszimizmus egyre inkább valami különös előkelőség hangsúlyát nyeri, szemben a robusztus, plebejus optimizmussal; ezzel az optimizmussal ellentétben az egyetlen lehetséges igazi szellemi magatartásnak, valami erkölcsileg magasabbrendű dolognak tekintik. Bizonyos viszonylagos jogosultsága ennek a szemléletnek is van. A kapitalisztikus életberendezkedés apologetikájának szellemi légkörében, ahol a gondolkodás minden törekvése arra irányul, hogy mindazt, ami a kapitalizmus világában rút, alacsonyrendű, embertelen részben tudomásul se vegye, részben pedig idealizálja, annak a közönséges haladásfogalomnak a szellemi környezetében, amely a kapitalista közgazdaság és a kapitalista gazdálkodás alapján kibontakozó tech-

nikai civilizáció továbbfejlődését — anélkül, hogy embert és kultúrát romboló hatását tekintetbe venné — egyenes vonalban haladó, felfelé irányuló mozgásnak tekinti, a szkepticizmus, sőt a pesszimizmus is valóban mind elméleti, mind pedig erkölcsi szempontból magasabbrendű álláspontot jelenthet, mint ellenfele.

Mindez azonban nagyon is hamarosan a visszájára fordul. Akkor ugyanis, amikor ez a pesszimizmus önelégült arisztokratizmusba csap át, amikor a reakció erőivel való szövetkezésre vezet, Schopenhauer történetellenessége és metafizikai pesszimizmusa azzal az igénnyel lép fel, hogy a társadalmi és politikai élet kicsinyességei fölé képes emelni az embert. S mit jelentett a valóságban ez a történetellenesség és pesszimizmus éppen magánál Schopenhauernél? A fehér terror támogatását 48-ban és 48 után. S az ilyen arisztokratikus-pesszimista törekvéseknek fokozódása Schopenhauer után ezeknek dekadens-reakcionárius jellegét még csak élesebben mutatja. Nem véletlenül beszél Thomas Mann korunkról rajzolt jellemképében a betegség, a pusztulás és a halál vonzóerejéről.

Mindezek a tendenciák a legszélsőségesebbre fokozódnak a fasizmusban, hiszen minden fajelméletet — mint ahogyan már láttuk — immanens pesszimizmus és abszolut arisztokratizmus jellemez. A fasiszták „heroikus pesszimizmusa" a legszélsőségesebb túlzásba vitt embermegvetés filozófiája, széles tömegek és utat vesztett értelmiség mélységes kétségbeesettségének lelkiismeretlen kihasználása. Auschwitz vagy Maidanek haláltáborát közvetlenül természetesen a fasizmus imperialista politikája hozta létre. Azonban ezt a politikai rendszert és ezeket a megnyilvánulásait lehetetlen lett volna kialakítani enélkül az arisztokratizmus nélkül, amely minden másfajú lényt nem is tekint embernek, enélkül az egyetemes kétségbeesésből táplálkozó általános világnézet nélkül, s enélkül a társadalmi és történeti távlattalanság nélkül, amely egy egész nemzet sorsát egy szakadék szélén élő hazardőr módjára veti kockára.

3.

Az ész igenlése és tagadása.

A tulajdonképpeni filozófiai problémához immár meglehetősen közeljutottunk. Következő fejtegetéseink középponti kérdéshez vezetnek bennünket: az ész igenléséhez vagy tagadásához. Hamis akadémizmust jelent minden olyan felfogás, amely a filozófiának az ésszel szemben való állásfoglalását a filozófia — az ismeretelmélet, fenomenológia, ontológia stb. — immanens problémájának tekinti. Mindezek a diszciplinák részei csupán a teljes filozófiának, amelynek alapját, mint ahogyan már a görögök — hogy a materialistákról ne is beszéljünk — látták, magában a létben kell keresni. Minden ismeretelméleti, stb. kérdés-feltevés és -megoldás attól függ, hogy a filozófus miképpen gondolja el lét és ész összefüggé-

sét, hogy vajjon az exisztencia magva, az, ami a létezőt jelenti a létben, észszerűnek vagy észszerűtlennek tűnik-e előtte.

Ezen a helyen lehetetlen az irracionalizmus filozófiai problematikáját még csak érinteni is. Csupán rámutatunk kérdésünkkel való összefüggésére, az arisztokratizmus vagy demokratizmus dilemmájával való kapcsolatára. Problémáink egymás mellé rendeltsége itt is világos. Természetesen nem abban a leegyszerűsített értelemben, hogy valamely gondolkodó közvetlenül politikailag tekintve jobb- vagy baloldalon áll-e; ebben a tekintetben vannak gyakori kivételek, mint amilyen pl. Sorel. Világnézeti szempontból azonban egyértelmű az összefüggés: a haladás ellen való állásfoglalás majdnem mindig szoros összefüggésben van az irracionalizmussal és az új elit sajátszerű fogalmával. Sorel alaptörekvéseit tekintve, bizonnyal szocialista érzületű volt; épolyan bizonyos azonban, hogy nem demokratikus. Szocializmus és demokrácia végzetes kettéhasadása az ő filozófiájában is megmutatkozik.

Az észellenes ideológia, történeti eredetét tekintve, a francia forradalom elleni küzdelem során született meg s éppen ezért élesen szembefordul a haladás fogalmával, a réginek az új által való szükségszerű szétrombolásával. Tehát már eleve a régi arisztokratikus társadalom önvédelmét jelenti; ennek az önvédelemnek azonban nemcsak politikai értelme van. Világnézetileg a felvilágosodás észuralma ellen irányul, s intézményeket stb. csupán azért akar megvédeni, mert azok fennállnak, hagyományokat. mert eleveneknek látszanak, teljesen függetlenül attól, hogy észszerűek-e. avagy nem. Tehát az észszerűségnek mint kritériumnak elutasítását jelenti. Miután az észtől ilymódon elválasztotta magát, függetlensége pozitív értelemben is megmutatkozik: minthogy a szóbanforgó intézmények, hagyományok stb. valami magasabbrendű elvet képviselnek, mint amit bármely észszerűség jelenthet, magának a valóságnak észfölötti„ irracionális magva nyilvánul meg bennük. Az a körülmény. hogy a mai irracionalisták szemében Burke, De Maistre vagy Haller ugyancsak racionalistáknak tűnnének, arra utal csupán, hogy ez a világfelfogás mily hatalmasan bontakozott ki, szélességben és mélységben egyaránt.

Az irracionalizmusnak az arisztokratikus világnézettel való összefüggése azonban ez utóbbinak nemcsak eredetét, hanem magát filozófiai strukturáját is megszabja. Gondoljunk Schelling és Hegel ellentétére az „intellektuális szemlélet" kérdésében. Az ellentét itt időtálló filozófiai magaslatra emelkedik, s ugyanakkor a két álláspont arisztokratikus, illetőleg demokratikus jellegének éles megszövegezése is előttünk áll. Schelling azt tartja, hogy az intellektuális szemlélethez, vagyis ahhoz a képességhez, amely szerinte a valóság lényegéhez való hozzáférkőzést biztosítja, veleszületett, soha el nem sajátítható zsenialitásra van szükség. (Ez a gondolat alakul tovább Schoppenhaueren, Nietzschén, Bergsonon és a George-körön át a jelenkor irracionalizmusáig.) Hogy milyen „zsenialitás" szükséges, esztétikai. erkölcsi, filozófiai vagy pszichológiai, ennek a ténynek magábanvéve itt nincs döntő fontossága. Fontos csupán az arisztokratikus elv, amely Chamberlain óta faji elvként szerepel.

Ezzel a felfogással szemben Hegel nézete szerint minden emberben megvan az a képesség, amellyel eljuthat a valóság filozófiai megragadásához. Ebből természetesen még nem következik, hogy a „józan ész" önmagában, minden további nélkül elegendő a filozófiai megismeréshez, hogy tehát Hegel a szakszerű előkészületet a filozófiára feleslegesnek tartaná. Álláspontja csupán annyit jelent, hogy a megismerés útja elvileg minden normális ember előtt nyitva áll. Jellemzően fejezi ki ezt a tőle használt példa: mint ahogyan Napoleon minden katonájából marsall lehetett, ámde magától értetődőleg mégsem mindenkiből lett az, úgy vannak az emberek a filozófiai megismeréssel is. A *Phänomenologie des Geistes* már csak azért is Schelling ellen irányul, mert az intellektuális szemlélet zseniális irracionalista „ugrásával" szembeállítja a világfelfogás útjának észszerű kimunkálását, még pedig egyén és emberi nem számára egyaránt, társadalmi-történeti szempontból is, antropológiailag is.

Az itt végbement fordulatot természetesen nem szabad elerőtleníteni: a hegeli ész nem egyszerűen azonos a felvilágosodáskorival. Közöttük van a francia forradalom és az emberiségnek a forradalom győzelme által előidézett válsága, amelynek tükröződéseit a demokratikus gondolat és a haladáseszme válságában már láttuk. Hegelnél ez a fordulat magának a világnézetnek végső kérdéséig és strukturájáig hatol. A jelenségnek itt is csupán egészen rövid leírása lehetséges. Hegel viszonyát korának irracionalista filozófiájához az imént láttuk. Azt is tudjuk, miként viszonylik a restaurációhoz és a romantikához. Hegelnek ezekkel a törekvésekkel szemben való élesen elutasító állásfoglalását az utóbbi időkben gyakran tagadták vagy jelentéktelennek iparkodtak mutatni, noha csupán a *Rechtsphilosophie*-nak Haller vagy Savigny ellen irányuló részeit kell olvasni, hogy helyzetét tisztán láthassuk. Más oldalról a felvilágosodás az ész birodalmáért folytatott egyetlen hatalmas küzdelem volt. A francia forradalomban, mint ahogyan ezt Hegel is világosan kijelenti, az ész a társadalom és történet uralkodójává lesz. Az ész birodalma tehát valósággá válik, — ámde milyen ez a birodalom a valóságban? Engels nagyon helyesen mutat rá arra, hogy az ész megvalósult birodalma éppen a burzsoázia birodalmának bizonyul. Az itt előtérbe lépő s az élet minden területén megmutatkozó ellentmondásokat az imént már megmutattuk, bár csak érinteni tudtuk őket.

Az egész társadalmi történeti lét ellentmondásos voltát tekintve, a filozófia előtt három lehetőség áll. Először az ész megszűkítése és elszegényítése, hogy ilymódon a burzsoázia birodalma továbbra is az ész birodalmának tűnhessék. Másodszor a valóságnak észszerűtlenlétként való felfogása; a két álláspont közötti számos változatot itt is tekinteten kívül kell hagynunk.

Hegel itt egy „tertium datur"-ral lép fel: miközben az egyik irány az ellentmondások felmerülésével szemben az ész tagadásába menekül és a másik az ellentmondásokat kísérli meg ködbe foszlatni, Hegel radikálisan a filozófia középpontjába helyezi azokat: a logika és az ontológia középpontjában csakúgy ott vannak, mint ahogyan valamennyi konkrét részdiszciplinának, elsősorban a társadalom- és történetfilozófiának is elő-

terében állnak. A valóság valamennyi mozzanata, amelyek egymástól elszigetelve és abszolúttá tételezve, végleges, megsemmisíthetetlen adottságoknak tekintve az irracionalizmus alapját jelentik, Hegelnél mint az új ész puszta mozzanatai jelennek meg, mint problémák, amelyeket dialektikusan kell megoldani. Mindazok az ellentmondások, amelyeket a Hegel előtti filozófia ész és valóság ellentéteként értelmezett, most mint az értelem dialektikus ellenmondásai jelennek meg, mint olyan ellenmondások, amelyek egy újfajta észszerűség felé hajtják tovább a gondolkodást.

Hegel ezzel kétféle fejlődési vonal beteljesítője. Az egyik az ellentmondásosságnak az eleaták és Herakleitos óta meglévő ősrégi felfedezése; Hegel ezt az elvet az egész filozófia rendszeresen végiggondolt alapvetésévé teszi. A másik a Descartes-tal kezdődő modern észfilozófia, amely azonban nála annak a hatalmas jelentőségű átalakulásnak csúcspontján jelenik meg, amelyet a francia forradalom idézett elő. Mindennek részletes tárgyalása itt természetesen lehetetlen. A probléma helyzetének megvilágítására csupán két jellegzetes mozzanatra szeretnék utalni. Először is a történelemben megmutatkozó észre. A felvilágosodás sokat emlegetett történetellenessége természetesen reakcionárius legenda. Azonban a felvilágosodás az alapproblémát mégis akként fogalmazta meg, hogy a történeti változások során az azonos és változatlan ész jut fokozatosan érvényre. Ezzel szemben Hegel megmutatja az észnek a történelemben és a történelem által meghatározott átalakulását, az ész beteljesedését, önmagához jutását, önmaga elérését, önmagára eszmélését. Másfelől az élet ellentmondásai, egészen a tragikumig felfokozva, mint magának az észnek vehikulumai, mint az ész legfőbb megjelenési formái jelennek meg. Ez főként egyén és emberi nem viszonylatában válik szemléletessé; ebből a szempontból azonban nép és nemzet is egyéniségek. A tragédia mint az ész megvalósulásának legfőbb egyéni formája jelenik meg. Ez jelenti Goethe *Faust*-jának és a *Phänomenologie des Geistes*-nek közös alapgondolatát.

Így oldódik fel a hegeli gondolatvilágban a francia forradalom által keltett új válság. Azonban ez a filozófia, minden nagysága mellett is, csupán viszonylagos, módszertani beteljesedést jelent. Az ellentmondások közt mozgó ész történeti fogalma napvilágra került, azonban teljessé tenni, történetileg konkretizálni Hegel már nem volt képes. Az ész ellentmondások közötti belső fejlődésének középponti fogalma ebben az új értelmezésében a szabadság; a hegeli szabadságfilozófia azonban a kedvezőtlen általános korhelyzet és németországi viszonyok miatt részleteiben helyenként még a francia forradalom eszmevilágától is elmaradt. Hegel alakját ilymódon csillogó köd nyeli el. Egyesek a reakciós poroszság filozófusának nevezik, Herzen viszont módszerét, a dialektikát a forradalom algebrájának tekinti.

Minthogy polgári tanítványai és követői nem a Herzen vonalán haladnak, a hegeli dialektika értékes újításai mindinkább veszendőbe mennek; akadémikus megújításai pedig éppen a főkérdésben eredménytelenek. Marx-szal kerül csak sor a kor konkrét eredményeinek és tapasztalatainak a filozóiai módszerbe való beledolgozására. Marxnál a hegeli ész radikáli-

san földivé válik, szabadság és egyenlőség megvalósítása a konkrét és valóságos társadalomban valóságosan létező emberek valóságos szabadságának és egyenlőségének követelésévé. Csupán Marxnál és nagy követőinél válik a valóságos, konkrét, ellentmondásosan, ellentmondások között bontakozó, konstituáló, öntudatra és öntevékenységre ébredő ember a történelem igazi alanyává. Csupán Marx munkája nyomán válik az ember valóságos fejlődése (tehát nem a kapitalizmus fetissé bűvölt világában eltorzult, atomizált tudatnak a fejlődése) embertársaihoz való valóságos és konkrét, ellentmondásos és ellentétes kapcsolataiban láthatóvá. Az emberek közötti kapcsolat mint a haladás struktúrájának és dinamikájának alapja jelenik meg, mint az észnek a történelemben való megvalósulását biztosító eleven eszköz.

Ez a hatalmas filozófia a polgári világban mindeddig úgyszólván teljesen hatástalan maradt. A dialektikának is éppen ezért kellett feledésbe tűnnie, vagy eltorzulnia. A fejlődést magát azonban a tények semilyen elhanyagolása vagy elferdítése sem tartóztathatja fel: a valóság a dialektikának szakadatlanul új és mindig magasabbrendű problémáit veti fel, amelyek az irracionalizmus számára — a fentebb vázolt filozófiai fejlődés eredményeként — immár „továbbelemezhetetlen adottságokként" tűnnek fel. Megszűkített és eltorzított problémaállításokból ilymódon szükségképen ferde és hamis megoldások születnek; a kor tényleges problémáinak megoldása felé ebből az irányból nem vezethet út.

4.

Humanizmus és demokrácia.

Ezzel a humanizmus válságához érkeztünk. Hogy ez a válság tény, erre nem kell sok szót vesztegetnünk. Elegendő csupán arra gondolni, hogy a fasizmus Németországban tizenkét esztendeig uralkodhatott. Mi teszi azonban a humanizmus válságának lényegét? A humanizmus eredetileg és lényege szerint az emberre vonatkozó tudás; célja az ember méltóságának és jogainak megvédelmezése. Ezért harcias, sőt agresszív a renaissance-tól a felvilágosodáson át a francia forradalom nagy napjaiig. A fentiek során elemzett válság mármost a humanizmust tekintve, a következőkben nyilvánul: mentül bensőségesebbé válik a tudományok viszonya az antidemokratikus, haladásellenes és főként fajelméleti bölcseletekkel, annál inkább megerősödnek köreikben az antihumanista irányzatok. A humanizmus elveszti talaját az emberre vonatkozó konkrét tudományokban. Az ember méltóságának és jogainak védelme pedig mindinkább defenzívába szorul, amely ideológiailag merő absztrakciókban ragad meg és egyre erősebben passzivitáshoz, a tényleges társadalmi valóságtól való elidegenedéshez, vérszegény utópizmushoz vezet. Ennek a válságnak alapvető okai eddigi fejtegetéseimből világosan előtűntek: az elszigetelt egyén, akinek életaxiómái ebből az elszigeteltségből erednek, azt hiszi magáról, hogy magánszemélyként áll szemben egy elide-

genedett, halott és embertelenné vált társadalommal. Ezen a talajon pedig a visszavonuló humanizmus csupán pacifista jellegű utóvédharcokat vívhat.

A humanizmusnak ez az elszegényedése világosan megmutatkozik, ha saját multjával, s ennek legnagyobb gyakorlati teljesítményével, a francia forradalommal hozzuk vonatkozásba. Nagy humanista írók, mint Victor Hugo az *1793*-ban, Dickens a *Két város*-ban tipikus példaként kínálkoznak erre a szembenállításra. A humanizmus az uralkodó politikai és társadalmi hatalmak embertelen „reálpolitikájával" szemben, akár az egyes országokon belüli megnyilvánulásait tekintve, akár külpolitikai vonatkozásban, egyetlen valóban döntő érvet sem tud felhozni. A humanista szólamok ilyenfajta általánosságokban hangzanak ki, mint pl.: „ne állj ellent a gonosznak", „tartsd magad egyénileg tisztán", stb. Az első világháború pusztán humanisztikus pacifizmusa, az elvont ember légüres térben fogamzó kiáltványa a cselekvések számára nem tudott utat mutatni. Innen ered e kor legkiválóbb szellemeinek oly erős kiábrándulása. S az antihumanizmus ideológiája bűvölő hatásában, extenzív és intenzív befolyásában mindinkább uralomra jut.

A humanizmusnak ezt a gyöngeségét, a demokráciával általában, különösként pedig a harcos demokráciával való kapcsolatának meglazulása idézi elő. Victor Hugo és Dickens természetesen igazi demokraták. A humanizmus válsága náluk abban mutatkozik, hogy eszményeik megvalósításának igazi útjától visszarettennek, hogy a francia forradalom győzelmével kezdődő ellentmondások válságában nem tudnak eligazodni, hogy az emberi nem humanizálásának semilyen jövőben járható útját nem tudják felfedni. Elfogadják a jakobinus eszményeket, megvalósításuk módját azonban elutasítják. Azonban éppen e módszer elutasítása a jele a demokratikus gondolat, az aktív humanizmus meggyengülésének. Miközben a demokrácia ellenfelei, anélkül, hogy bárminő humanista gátlás akadályozná őket, reakciós céljaik megvalósítására minden eszközt felhasználnak, a demokratikus humanizmus válságba jutott ideológiája abból a szempontból konzervatív marad, hogy mereven kitart a valójában elhasznált, forradalom előtti felvilágosodáskori eszmények mellett, és túlzottan válogatós, önmarcangolóan szkeptikus azok tényleges megvalósításának eszközei kérdésében. A gonosz tagadása a gonosz előtt való külső meghódolásra vezet, azzal a szubjektív fenntartással, hogy az alany egyéni erkölcsi integritását nem veszíti el.

Csupán a fasizmus előkészületi ideje és uralma alatt feltornyosuló antihumanisztikus, antidemokratikus törekvések váltanak itt ki realisztikusabban humanisztikus visszahatást. A mozgalom előfutárjának Anatole France tekinthető. A jakobinusok cselekvő, hősi módszerét helyesli, eszményeik fölött azonban éles és szkeptikus bírálatot gyakorol; ezeken immár túl kell jutni. Ez a mozgalom azt jelenti, hogy korunk legkiválóbb humanistái ép abból a szempontból változtak meg, hogy miközben a jakobinus eszményeken túljutottak, konkrét és pozitív állást tudtak foglalni a szocializmus kérdésében. Természetesen korántsem abban az értelemben, mintha feltétlenül szocialistákká lettek volna, hanem csupán

olyképpen, hogy a demokrácia társadalmi tartalmát konkrétebben, reálisabban humanista módra, a régi formalizmuson túlemelkedve ragadták meg, hogy kezdik belátni, hogy az embertelen és zabolátlan faji téboly ereje csupán erőszakkal, a demokratikus életre ébredt nép hatalmával dönthető meg. Ez a fejlődés figyelhető meg Romain Rollandnál, a gandhizmustól a harcos humanizmusig; ezen az úton járt Thomas és Heinrich Mann is. Jelentős ellenmozgalom ez az előző századvégivel szemben: szocializmus és demokrácia felújítják szövetségüket és ezzel együtt a humanizmus is konkrét alakot ölt. S a második világháború, a népeknek a fasiszta „új rend" elleni harca — természetesen különböző országokban különböző erősséggel — a népi ellenállás oly heves visszahatását váltja ki, hogy valószínűleg ezek körül a mozgalmak körül fognak majd az új Európa demokratikus életformái is kikristályosodni.

3.

A demokratikus fejlődés útjai.

Ezzel az új Európa problémájához érkeztünk. Remélem, hogy az eddigi utam világosan megmutatta a kérdésre adandó válasz irányát. Az új Európa csak akkor jöhet valóban létre és ölthet szilárd formát, ha a fasizmus gyökereit ideológiailag is sikerül kiirtani, ha visszatérését ezen az úton is lehetséges lesz végérvényesen megakadályozni. Nem ide való felsorolni, hogy mennyire elégtelen mindaz, ami eddig történt, mind bel-, mind pedig külpolitikai téren. Ha világnézetileg is levonjuk a fasiszta uralom tanulságait, akkor kiderül, hogy a vele szemben való ellenállás ott volt a legerősebb, ahol a demokráciának valóságos, s nemliberális-formalisztikus módon felvizezett szelleme élt a népben. (Szovjetunió, Jugoszlávia, Franciaország.) Ez a megállapítás helyes, azonban nem elegendő. Azt is elménkbe kell vésnünk, hogy a fasizmus sohasem győzhetett volna a demokráciának és vele együtt az egész demokratikus gondolatrendszernek az előbbiekben vázolt válsága nélkül. Ez a válság tette a tömegeket és az értelmiséget a fajelmélet ideológiai mérgével szemben fogékonyakká, ez tette az ellenszegülőket ideológiailag védtelenekké, vagy majdnem védtelenekké. Minden azon múlik, hogy a jövőben mindezekben a kérdésekben nagyobb előrelátással és több energiával legyünk felvértezve, mint amennyi a fasizmus felemelkedése elleni harcban a rendelkezésünkre állt; minden azon múlik, hogy a reakciónak a bevezetésben említett visszavonulási útjait felfedjük, hogy rendezett visszavonulását, eszméinek újrarendezését és újbóli csatasorba állítását lehetetlenné tegyük.

Ehhez pedig egy demokratikus világnézet kialakítása elengedhetetlenül szükséges; pontosabban szólva azt a felismerést kell tudatosítanunk, hogy a világnézetek az arisztokratizmus és a demokratizmus kérdésében sohasem lehetnek közömbösek, hogy minden filozófiai pozíció a demokráciával szemben való állásfoglalást is magában rejt. És másfelől pl. a wei-

mari köztársaság sorsa azt is megmutatja nekünk, hogy ideológiai szempontból is szükségképpen milyen gyenge és védtelen egy köztársaság igazi republikánusok nélkül, egy demokrácia demokraták nélkül.

Tudom, hogy még ma is sokan hisznek a háború előtti demokrácia visszaállításának értékében, a régi formális demokrácia újbóli bevezetésében. Remélem, meg tudtam mutatni, hogy ez a régi válságot és vele a reakciós ideológia tömegeket vonzó erejét ismét szükségképpen felújítaná. Felújítaná, méghozzá — amint ez a történelemben mindig így szokott történni — fokozott erővel. S már a háború óta eltelt rövid idő is tömegével hoz példákat arra, hogy a formális demokrácia szociális életformája mily türelmes a demokrácia ellenségeivel szemben, csupán azért, hogy amekkora hatalommal csak teheti, azok ellen fordulhasson, akik a demokráciát ténylegesen meg akarják újítani. Személyükben ezek igen gyakran szocialisták vagy kommunisták is. Végzetesen hamis problémafelvetés lenne azonban itt polgári kultúra és szocializmus, avagy keleti és nyugati demokrácia közötti utak szétválásáról beszélni. Ép arról van szó, hogy a háború előtti kornak ezeken a hamis dilemmáin jussunk már túl. A háború előtt a haladó erők ideológiai meggyengítéséhez rendkívüli módon hozzájárult a „fasizmus vagy bolsevizmus" hamis dilemmája.

A háború alatt, 1941-ben döntő átalakulás vette kezdetét, amely a frontoknak itt szükségessé vált megváltoztatásával a legszorosabban összefügg. Ha a demokrácia a békét ugyanúgy meg akarja nyerni, mint ahogyan a háborút megnyerte, változott feltételek között, változott eszközökkel 1941 politikáját kell folytatnia. A háború előtti idők hamis dilemmájának pusztító hatása után ép annak belátására van szükség, hogy a demokráciának a világtörténelem a politikai, társadalmi és eszmei megújhodásra soha nem remélt lehetőséget játszott a kezére. Kérdés csupán az, hogy miként fogja ezt a lehetőséget kihasználni?

Nem lehet feladatom most valamely program felállítása, noha meg vagyok győződve róla, hogy negatív, kritikai megjegyzéseimből önként adódnak egy ilyen program körvonalai. Mindenekelőtt határozott világnézeti újjáépítésre van szükség: a szabadság, egyenlőség, haladás és ész kategóriáinak új fényt, megújhodott jelentőséget kell nyerniök, aminek feltétele, hogy a demokrácia szociális tartalma, a mai változott körülményeknek megfelelően ismét 1793 vagy 1917 tartalmi gazdagságát és átütő erejét mutassa. Másfelől pedig hosszú évtizedeken begyökeresedett, egyes körökben úgyszólván axiomatikussá vált kategóriáknak, mint amilyen pl. az „eltömegesedés", érvényüket kell veszteniök.

Ennek az utóbb említett irányváltozásnak, mint világnézeti átalakulásnak, különös jelentősége van: mert a tömegektől való félelem, a valóságos, szervezett és tudatos tömegek megvetése volt és marad is a fasizmus legfőbb ideológiai betörési pontjainak egyike; méghozzá mind maguknak a tömegeknek, mind pedig az értelmiségnek szemléletében. Ehhez járul még az a követelmény, amelyet utoljára említek, noha korántsem tartom a legkevésbé jelentősnek: az elszigetelt individualizmust le kell küzdeni, vagy — hogy pozitív értelemben fejezzem ki

ugyanezt a dolgot — a citoyent, a tudatosan demokratikus közéleti embert új életre kell éleszteni. Örömmel tölt el, hogy erről a kérdésről éppen Svájcban beszélhetek, mert Gottfried Keller személyében a multszázadbeli Svájc mondhatta magáénak Nyugat legnagyobb citoyen-költőjét; megtiszteltetésnek tartom, hogy ezen a helyen az ő zászlaja alatt küzdhetek. Már az ő életművéből is, különösként pedig az elmúlt évtizedek valóságából levonhatjuk azt a következtetést, hogy az igazi új Európát csak olyan emberek építhetik fel, akik számára a citoyen-lét ismét a mindennapi élet formájává vált. Egyszerű elhatározás azonban még senkit sem avatott citoyen-né. Hogy a citoyen Nyugat-Európából kiveszett vagy elvont karikatúrává vált, ezt a tényt annak a közéletnek a rovására kell írni, amely nem adott alkalmat a tömegeknek az állandó tevékenységre, amelyben az ember a maga életfontosságú ügyeit a közélet problémáival csak hátsó ajtókon át, a korrupció útján köthette össze. A régi formális demokrácia magánemberré tette az embert, s az ilyen lényekből tevődtek össze a tömegek; ebből a magánemberré süllyedt lényből pedig olyan embertípus bontakozik ki, olyan állásfoglalás, észjárás és erkölcsiség született, amely egy valóságos, eleven és életet fejlesztő demokrácia lényegével szöges ellentétben áll. Egy hamis dilemmát, méghozzá a megmerevedett, fetiseket tisztelő gondolkodásból eredő hamis dilemmát azonban ezen a ponton is meg kell oldanunk. Kortársaink ekként szokták kihegyezni a kérdést: vajjon először az új embernek, ebben az esetben az újjászületett citoyennek kell-e létrejönnie, hogy azután az új demokráciát felépítse, vagy az új demokráciák intézményei nevelik-e az embereket citoyenekké? A valóság ezt a dilemmát nem ismeri: miközben az ember az új demokráciáért küzd, az új demokráciát építi, tudatosul benne a citoyen-szellem; miközben világnézetét maga formálja át, készül egyszersmind harcra a demokrácia új intézményeiért.

Ezen a ponton talán ellenünk vethetné valaki, hogy a szóbanforgó új demokrácia csupán a régi, közvetlen demokráciák visszaállításának kísérletét jelenti, pedig már Rousseau is felismerte, hogy a modern nagy államok közvetlen demokráciára alkalmatlanok. A liberalizmus ezen az egy ponton Rousseaut érdemén fölül méltatja. Magától értetődik, hogy valamilyen közvetlen demokrácia a régi athéni demokrácia értelmében egy modern nagy államban egész egyszerűen technikai képtelenség. Azonban a nagy francia forradalmat, éppen hősi korszakában, teljesen áthatotta a közvetlen demokrácia szelleme és bizonyos tényleges elemei, s a párizsi kommün, valamint a Szovjetúnió gazdasági, társadalmi és kulturális élete a közvetlen demokráciának rendkívül sok mozzanatát tartalmazza. Hogy ezeknek az elemeknek a proletárdemokráciába való beépítése tudatos, azt ép az a körülmény mutatja, hogy a tényleges mindennapi élet valamennyi problémája a legszélesebb tömegeket közvetlenül mozgatja meg. Az ellenállási mozgalomnak, különösként Jugoszláviában és Franciaországban, valamennyi megnyilvánulása a dolog természeténél fogva, a közvetlen demokrácia szellemét sugározta. Ahol az ellenállási mozgalom győzelme után mindezt leépítették, ott az a veszély

fenyeget, hogy a fasizmus maradványai elleni védekezés ereje, az új demokrácia felépítésének lendülete is meggyengül.

Európa új arculatáért harcol. A harc ma formailag a demokrácia különböző típusai között folyik: a körül a kérdés körül, hogy a demokrácia csupán állami-politikai-jogi formává legyen-e, avagy a nép tényleges életformájává váljék. E mögött a probléma mögött természetesen a hatalmi kérdés rejtőzködik: hogy a demokrácia ma is még a „kétszáz család" — mint ahogyan Franciaországban szokták nevezni — anonim uralmának formája maradjon-e, avagy tovább tud-e fejlődni a dolgozó nép igazi uralmának formájává? Az új Európát meggyőződésem szerint csak a második lehetőség melletti ideológiai és politikai állásfoglalás, csak az ezt az állásfoglalást megvilágító és támogató demokratikus világnézet javára szóló döntésünk teremtheti meg. A fasizmus visszatérése ellen, új háborúknak ilymódon felidézett veszélye és dúlásai ellen csak az ekként értelmezett új Európa nyujthat biztosítékot.

Az 1941-es szövetség már akkor is — természetesen teli ellentmondással és csak csirájában — többet jelentett pusztán politikai szövetségnél. Akkori formája a háború megnyerésére elegendő volt. Az igazi békéért folytatott harcnak 1941 lényeges eszmei tartalmát kell megújítania. Meg kell újítani a szocializmus és demokrácia szövetségét, s azt a felismerést, hogy szocialistákat és igazi demokratákat — függetlenül attól, hogy bármenynyire eltérőek is társadalmi, közgazdasági, politikai, kulturális és világnézeti állásfoglalásaik — közös ellenségük ellen folytatott küzdelmük, a civilizáció, kultúra és fejlődés közös ellensége, a fasizmus ellen folytatott harcuk szorosabban köti össze, mint amennyire nézeteik különbsége elválaszthatja. Ez a szövetség jelenti 1941 eszmei tartalmát. És a demokrácián múlik, hogy ebben az 1941. évi szövetségben eredményesen fog-e egy új Európáért küzdeni, s hogy ilymódon a demokrácia dicsőséges újjászületését fogja-e megteremteni, vagy pedig ismét egy új München tehetetlen szemlélőjévé fogja-e magát lealázni. Előadásom célja éppen az volt, hogy ennek a dilemmának világnézeti feltételeire rámutassak.

> Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué.
>
> *Sartre: L'être et le néant.*

Semmi kétség: rövidesen az exisztencializmus lesz a mai polgári értelmiség uralkodó szellemi áramlata. A dolog maga már régen készül. Amióta Heidegger *Sein und Zeit* című műve megjelent, azóta a szellemi avantgardisták itt látták a filozófia új felvirágzásának útját, a korszak adekvát világnézetét. Németországban Jaspers gondoskodott arról, hogy az új filozófia elvei behatolhassanak az értelmiség szélesebb rétegeibe is. A háború alatt és után az exisztencializmus hullámai elárasztották az egész nyugati kultúrterületet. Mialatt élet-halálharc folyt Németországgal, az exisztencializmus német vezető gondolkodói és azok módszertani előfutárja (Husserl) nagy hódításokat tettek Franciaországban és Amerikában, még pedig nemcsak az Egyesült Államokban, hanem Latin-Amerikában is. 1943-ban megjelent a nyugati exisztencializmus alapvető műve, Sartre fentidézett nagy könyve. Azóta filozófiai viták-ban, külön folyóiratokban *(Les Temps Modernes)*, regényekben és drámákban egyaránt feltartózhatatlanul nyomul előre az exisztencializmus.

1.

A módszer mint magatartás

Múló, bár esetleg több éves divatról van-e itt szó, vagy pedig csakugyan korszakot alkotó új filozófiáról? Ezt a kérdést végső fokon az dönti el, hogy mi a létalapja az új filozófiának; vagyis, hogy a gondolkodók lelkében a világ milyen széles és mély tükröződése vált az új világnézet kiindulási pontjává és hogy ennek megfelelően milyen adekvátan, milyen szélesen és mélyen ragadja meg az emberiségnek e korszak vívódásaiban megnyilvánuló döntő kérdéseit. Tehát az új filozófia tartalmáról mint

élettartalomról, módszeréről mint magatartásról az élethez kell hogy itt szó legyen. Honnan indul el, hová megy és mit fog meg az új filozófia? Magát az emberi lét egészét (mint a régi nagy filozófiák, persze mindegyik a maga korának lehetőségein belül), vagy pedig egy keskeny réteg, egy parciális beállítás nyújtotta részleges, eltorzított vetületét a világnak? Ez a kérdés dönti el a filozófiák maradandó hatását. A pusztán szakfilozófiai kritika, ha nem innen indul ki és nem ezen méri az eredményeket, bolhászássá fajul. (Lásd a hegeli dialektika állítólagos logikai hibáinak bírálatait.)

Korszakalkotó filozófia igazán eredeti módszer nélkül még soha nem jött létre. Akár Platont vagy Arisztoteleszt, akár Descartes-ot vagy Spinozát, akár Kantot vagy Hegelt tekintjük, egyaránt erre az eredményre kell jutnunk. Hogy áll most már a módszertani eredetiség kérdése az exisztencializmusban? Ismét nem filológiai forráskutatásról van itt szó. Az, hogy az exisztencializmus elágazása a Husserl-alapította fenomenológiának, nem döntené el ezt a kérdést. (Mennyit vett át Spinoza Descartestól és mégis eredeti maradt.) Bár Husserl maga még nem volt exisztencialista, nyugodtan olybá vehetjük, mintha a fenomenológiai módszer az exisztencializmus vívmánya lenne.

Mi újat hozott azonban ez a módszer? Ez a kérdés ismét nem a szakfilozófia belügyeire vonatkozik, hanem arra, milyen a filozófiának, mint a legelvontabb emberi magatartásnak viszonya a kor, az emberiség, a világ nagy kérdéseihez. Innen nézve ahhoz az eredményhez jutunk, hogy a modern fenomenológia egyike azon nagyszámú filozófiai módszereknek, mely egyrészt idealizmus és materializmus fölé igyekszik emelkedni egy filozófiai „harmadik út" felfedezése segítségével, másrészt — ezzel szoros összefüggésben — az intuiciót teszi meg az igazi, lényeges megismerés forrásává. Nietzsche óta Machon, Avenariuson keresztül egészen Bergsonig és rajta túl ezen az úton halad a modern polgári filozófia zöme. A Husserl-féle „lényegnézés" (Wesenschau) csak egyik szakasza ennek a fejlődésnek.

Ez még magában véve nem volna döntő ellenérv a fenomenológiai módszer ellen. Ahhoz, hogy helyesen értékeljünk, meg kell értenünk a „harmadik út" filozófiai és kortörténeti jelentőségét, valamint az intuició helyét és szerepét a megismerés folyamatán belül.

Van-e, lehet-e „harmadik út" idealizmus és materializmus mellett? Ha ezt a kérdést komolyan, csak a lényeget, nem pedig a modern frázisokat tekintve nézzük, úgy ahogy a régi nagy filozófiák tették fel a kérdést, a felelet csak az lehet, hogy nem. Mert világos, hogy ha lét és tudat egymáshoz való viszonyát egyedül a lényegre koncentrálva nézzük: úgy vagy a lét elsődleges a tudattal szemben (határozza meg azt), vagy pedig megfordítva. A ma divatos filozófiák a „harmadik út" megalapozásaként korrelációt szoktak feltételezni lét és tudat közt, vagyis azt, hogy nincs lét tudat nélkül és nincs tudat lét nélkül. Ámde az első állítás már az idealizmus egy válfaját hozza létre, mert ha a lét lehetetlen tudat nélkül, akkor a lét mégis csak függvénye a tudatnak, akkor nem érvényes többé a lét komoly filozófiai meghatározása, az, hogy független a tudattól.

A filozófiai „harmadik utat" az imperialista korszak kegyetlen valósága kényszerítette rá a polgári gondolkodásra. Csak teljesen nyugodt, szélcsendes időben hihetjük magunkat következetes idealistáknak. Emlékezetes Goethe tréfás mondása a fichtei szubjektív idealizmusról. Amikor valamely egyetemi konfliktus alkalmából a diákok beverték a nagy gondolkodó ablakait, Goethe mosolyogva mondta: ez felette kellemetlen alkalom a külvilág realitásáról meggyőzetni. Ezt az ablakbeverést az imperialista korszak tömegesen, világméretben liferálta. És ebben a kőzáporban csendesen elhalálozott az őszinte filozófiai idealizmus. Aki a mai korban — lényegtelen katedratulajdonosoktól eltekintve — még idealistának vallotta magát, azt mély, reménytelen rezignáció töltötte el az idealizmus valóságra érvényes voltával szemben (Valéry, Benda stb.).

A régi őszinte idealizmustól való elfordulást még a mult század közepe idealistáinak kispolgári aszkétizmusa is előkészítette. Nietzsche óta a test vezetőszerepet játszik a polgári filozófiában. Az új filozófiának olyan fogalmazások kellenek, melyek igazolják a test, a testi élet örömeinek és veszélyeinek elsődleges valóságát, anélkül azonban, hogy a materializmusnak engedményeket tennének. Mert ugyanebben az időben a materializmus a forradalmi proletariátus világnézete lett. Ezzel Gassendi vagy Hobbes állásfoglalása lehetetlenné vált polgári gondolkodók számára. Az idealizmus módszerét a kor kompromittálta, megalapozásait, eredményeit azonban változatlanul fenntartandóknak ítélte: íme ez a „harmadik út" szükségszerűsége az imperialista kor polgári létében és tudatában.

A fenomenológiai módszer, különösen Husserl utáni fejlődésében, a lényegnézésben olyan megismerési utat vél felfedezni, mely — anélkül hogy az emberi, sőt az egyéni tudaton túlmenne — mégis az objektív valóság lényegét mutatja meg. A lényegnézés egy fajtája az intuitív introspekciónak, mely azonban a gondolkodás folyamatán belül nem erre magára (tehát mint lélektani folyamatra) irányul, hanem azt vizsgálja, hogy ez a folyamat milyen szerkezetű tárgyakat tételez egyrészt és milyen elvont aktusokban hajtja végre másrészt ezt a tételezést. Így jön létre az aktus és az intencionális tárgy fenomenológiai fogalma. Ezzel a módszerrel magának Husserlnek viszonylag egyszerű volt dolgozni, mert ő kizárólag a tiszta logika kérdéseivel, vagyis tisztán gondolati aktusokkal és tárgyakkal foglalkozott. Bonyolultabbá vált a kérdés, amikor Scheler az etika és szociológia, Heidegger és Sartre a filozófia végső kérdései felé fordult. A korszükséglet, mely erre hajtotta őket, oly erős volt, hogy elhallgattatott minden ismeretelméleti kételyt azzal szemben, hogy itt a módszer magára a — magánvaló — objektív valóságára, a dolgok lényegére talált-e rá és főként azzal szemben, hogy nem szubjektív-e, önkényes-e lényegében ez az egész módszer.

Akkor is, amikor már a társadalmi valóság döntő kérdéseiről volt szó, a fenomenológusok könnyedén siklottak el a döntő ismeretelméleti kérdések felett. Ismeretelméleti lelkiismeretüket azzal szokták megnyugtatni, hogy hiszen a fenomenológiai módszer „zárójelbe teszi" az intencionális tárgyak valóságának kérdését. Ebben az esetben azonban minden

valóságismeret el volna a fenomenológiai módszer elől zárva. Amikor az első világháború idején Scheler meglátogatott engem Heidelbergben, érdekes és jellemző beszélgetésünk volt erről a kérdésről. Scheler azt vitatta, hogy a fenomenológia univerzális módszer, amelynek minden lehet intencionális tárgya. Lehet például, fejtette ki Scheler, fenomenológiai vizsgálatot csinálni az ördögről, előzetesen „zárójelbe téve" az ördög létezésének a kérdését. Persze, feleltem én, és ha aztán elkészült a fenomenológiai képpel az ördögről, akkor ugye felbontja a zárójelet — és itt áll előttünk az ördög. Scheler nevetett, vállat vont és nem válaszolt semmit.

Ez nem véletlen. Sőt a fenomenológiai módszer és a belőle nőtt ontológia lényegéből fakad. Csak éppen távolról sem olyan eredeti, mint az új módszer apostolai hinni szeretnék. Mert bármennyire önkényes is az átmenet a „zárójelbe" tett valóságból az — állítólagos — igazi, objektív valóságba, ez átmenet puszta lehetőségének megvan a maga világnézeti alapja, noha az az ontológusoknál sohasem nyer tudatos fogalmi formát. És ez az alap — lényegében — teljesen azonos a 19. század uralkodó ismeretelméletének, a kantinak világnézeti alapjával. Kant ezt a gondolatot a komoly filozófus következetességével világosan fogalmazza: a lét nem jelenti a tárgyiasság tartalmi (és ezért formai) gazdagodását; az elgondolt tallér tartalma pont ugyanaz, mint a valóságosé. A tárgy valósága nem jelent semmi újat, semmi gazdagítót a tárgy számára: sem tartalmilag, sem szerkezetileg. Most már világos, hogy ha az ontológusok az elgondolt tárgyat „zárójelbe" teszik és aztán a „zárójelet" felbontják, ezt eme kanti felfogás hallgatólagos tételezésével teszik.

Ez a feltevés rendkívül evidensnek látszik. Csak az a kis baj van vele, hogy nem igaz. Az elgondolt és a valóságos tárgy tartalmi és szerkezeti azonosságát a kanti idealizmus öntudatlanul kölcsönvette a mechanikus materializmustól. Az objektív valóság igazi dialektikája azonban lépten-nyomon rámutat arra, hogy a létezés új tartalmi, szerkezeti. fogalmi elemekkel gazdagítja az elgondolt tárgyat. Ez nemcsak minden valóságos tárgy intenzív végtelenségéből folyik, aminek következtében a legtökéletesebb elgondolás is csak megközelítés, vagyis az ontológia tárgya elvileg tartalmasabb (és ennélfogva gazdagabb, bonyolultabb szerkezetű) a fenomenológia pusztán tudati tárgyánál — de ez következik a valóságos tárgyak extenzív és intenzív végtelen összefonódottságából is. kapcsolatok, kölcsönhatások megváltoztatják a tárgyak funkcióit és ezzel visszahatnak tárgyiasságukra is. Ilyen összefüggésben aztán a puszta létezés — a factum brutum — bizonyos körülmények között a tárgyiasság tartalmi, szerkezeti. fogalmi módosító ismérvei közé sorakozik. Gondoljunk —hogy a kanti példánál maradjunk — a pénzelméletre. Amíg a pénzről, mint forgalmi eszközről beszélünk, még feltehetnők (bár itt is helytelenül), hogy az elgondolt pénz azonos a valóságossal. De a pénznek, mint fizetési eszköznek már fogalmához tartozik a valóság: itt az elgondolt és a valóságos tallér között fogalmi különbség van, kategóriát teremtő különbség: csak a valóságos, csak a birtokban lévő tallér lehet fizetési eszköz.

Mindezt a modern ontológia nem véletlenül mellőzi. Az elszigetelt egyén elszigetelő látása — mindegy hogy érdeklődése a merevültségében rögzített tárgyra, vagy az elgondolás folyamatszerűségére irányul-e — minden tárgyat kiemel létének, funkcióinak, kapcsolatainak, kölcsönhatásainak stb. bonyolult és eleven szövedékéből, lefejti a tárgyat a valóságos, élő és mozgó totalitásból. A fenomenológia és az ontológia „eredeti vívmánya" e téren csupán az, hogy az így nyert tárgyiasságot — dogmatikusan — azonosítja a valósággal; a tárgyiasság és az objektív valóság számára ugyanazt jelentik.

A módszer önkénye elsősorban ebben a kérdésben nyilvánul meg: valóság-e igazán, amit a fenomenológikus intuició megtalál és mi jogon beszél tárgyának valóságos voltáról? Érdekes, hogy senkit sem ejtett gondolkodóba, hogy az imperialista intuiciós filozófia legnagyobb képviselői nagyon különböző szerkezetű és típusú „valóságokra" bukkantak; hogy Dilthey intuiciója az egyszeri történelmi folyamat színességét találja meg, Bergsoné a folyást magát, a tartamot (durée) mint a közönséges élet megmerevedett formáit feloldó igaz valóságot, Husserl-é magáé pedig a magánvaló logikai tételezettségét, térszerű, szinte szoborszerű merev egymásmellettiségét. Beérték azzal, hogy egy-egy iskolán belül viszonylagos egyetértés uralkodott a „valóságot" illetőleg. Sőt az egymást kizáró intuiciók viszonylag barátságosan működtek egymás mellett . . .

Ennek a sajátos helyzetnek a „harmadik út" társadalmi szükséglete mellett konkrétebb okai is vannak. Az imperialista korszakban általánosan uralkodó tendencia: átugrani a társadalmi viszonyokat, ezeket másodrendű, lényegtelen, az ember lényegét egyáltalában nem, vagy legfeljebb felületesen érintő adottságoknak tekinteni. A lényegnézés intuiciója, mely az élmény közvetlen adottságait veszi alapul, mely tehát ebből a feltétlenül elsődlegesnek tekintett kiindulási pontból, annak jellegét, előfeltételeit meg se vizsgálva, jut el a maga végső, elvont „meglátásaiig", azok valóságjellegének megállapításáig, a kor körülményei között igen könnyen az objektivitás, a tudományosság tökéletes látszata mellett tekinthetett el minden társadalmi adottságtól. Így jött létre a mai polgári értelmiség magatartásának kitűnően megfelelő logikai mítosz: egy olyan objektívnek mondott világ, amelyről a gondolkodó elismeri, hogy a tudattól függetlenül létezik, hogy a tudat csak felismeri annak mivoltát és lényegét (és nem „megteremti", ahogy azt a régi típusú idealizmus igényelte), amelynek szerkezetét és mivoltát mégis az egyéni tudat határozza meg.

Itt lehetetlen a fenomenológiai módszer beható bírálatát adni. Csak az alkalmazás egy példáját fogjuk futólag elemezni. Választásunk az ismert Husserl- és Heidegger-követő Szilasi Vilmos könyvére esett, részben mert Szilasi komoly, tudományos objektivitásra törő kutató, nem cinikus mítoszgyártó mint Scheler, részben mert a példa elemi jellege alkalmas a rövid tárgyalásra. Szilasi egy előadása előtt fenomenológiai vizsgálatnak veti alá maga és a hallgatók együtt-létét (Miteinandersein). A lényeglátásban előtte van a terem, a padok, tehát a külvilág, melyet a fenomenológiai módszer állítólag objektíve ragad meg: „Ez a tér a maga különböző módokon feldolgozott deszkáival csak azért tanterem, mert mi

e fafelhalmozást így értelmezzük és azért értelmezzük így, mert eleve szoros összefüggésben áll közös feladatunkkal." Ebből a következő megállapítás folyik: „Az „együtt-lét" aktuális helyzete mindenkor apriori meghatározza azt, hogy a mi a létező (Wassein)."

Vegyük most már módszertani szempontból egy kissé szemügyre e lényegnézés eredményeit. Mindenekelőtt primitívizáló elvonás, hogy Szilasi „különböző módon feldolgozott deszkákat" lát, és nem asztalt, padokat stb. De módszertanilag ez elkerülhetetlen, mert ha belemenne abba, hogy a tanterem a maga egész célszerű berendezettségében egyaránt alkalmas jogi, filológiai stb. előadások megtartására, hová lenne az intencionális élmény mágikus hatása: a „Wassein" apriori megteremtése.

De — éppen módszertanilag — még fontosabb az, ami az elemzésből teljesen kimaradt. A tanterem Zürichben van, dátuma a 40-es évek. Annak, hogy Szilasi éppen Zürichben tarthasson filozófiai előadást, mindenféle társadalmi előfeltételei is vannak. Például Hitler uralomrajötte előtt Szilasi Freiburgban tartott előadásokat, 33 után azokat nem engedélyezték többé, sőt az előadó személyes biztonsága megkövetelte, hogy hagyja el Németországot. Miért hiányzik mindez az „együtt-lét" lényegnézéséből, holott objektíve legalább annyira hozzátartozik, mint a „feldolgozott deszkák".

De térjünk vissza ezekre is. Az, hogy deszkákat bizonyos módon padokká, asztalokká dolgoznak fel, az ipar, a társadalom bizonyos fejlődési fokát feltételezi. Hogy azok és a terem általában ilyen vagy olyan állapotban vannak (van-e szén a fűtésre, épek-e az ablakok), ismét más társadalmi eseményekkel és szerkezetekkel áll elválaszthatatlan összefüggésben, stb., stb.

Anélkül, hogy itt a fenomenológiai módszer filozófiai bírálatába bele mehetnénk, látjuk, hogy ez a módszer még legkomolyabb, legelfogulatlanabb alkalmazóinál is, öntudatlanul kikapcsolván minden társadalmi elemet a tárgyi elemzésből, izolált egyéni tudatot állít szembe a dolgok (és az emberek) állítólagos káoszával. Ebben a káoszban rendet, tárgyiasságot, objektivitást csak a tételező alany teremthet, vagyis a fenomenológia híres objektivitásával, a híres idealizmust és materializmust túlhaladó „harmadik úttal" ott vagyunk, ahol a mádi... újkantiánus.

A fenomenológia és a belőle nőtt ontológia (filozófiai tan a valóságról) csak látszólag haladja túl a szubjektív idealizmus ismeretelméleti szolipszizmusát. Helyébe a kérdés formailag új megfogalmazása segítségével ontológiai szolipszizmust tesz. Nem véletlen, hogy — éppen úgy, mint 40 évvel ezelőtt a machisták kölcsönösen egymást vádolták idealizmussal és ki-ki csak önmagánál ismerte el a filozófiai „harmadik út" megvalósítását — az exisztencialisták is ilyen vádakkal lépnek fel egymás ellen; így Sartre az általa különben nagyrabecsült Husserl és Heidegger ellen. Husserl szerinte nem haladta túl a kanti álláspontot, Heideggert pedig így bírálja: „Az „együtt-lét", mint az én létem szerkezete, engem éppúgy izolál, mint a szolipszisták érvelése... Ezért a *Sein und Zeit*-ban hiába keresnők minden idealizmus és minden realizmus (értsd materializmus L. Gy.) egyszerre való túlhaladását." Sartre filozófiájának vizsgálata meg

fogja mutatni, hogy ő ellene is ugyanazt a vádat lehet emelni, mint amit ő emelt Husserl és Heidegger ellen. Már Heideggernél a „Dasein" nem a létezés egy objektív módozata, hanem az emberi lét (az emberi tudat) megjelenési formájává lett. Sartre, akit az ember élményi és praktikus viszonya a természethez még jobban érdekel, mint elődjét, több helyen világosan kifejti annak teljes függését az emberi tudattól. Egy helyen például a pusztításról beszél. Tagadja, hogy az magában a természetben léteznék; ott csak változás van. „És még ez a kifejezés sem megfelelő, mert, hogy ez a mássá válás tételezhető legyen, kell egy tanu, aki magában valamiképpen megőrizze a múltat és össze tudja hasonlítani a jelennel, a „már nem" formájában". És egy más helyen: „a telihold nem jelent jövőt, csak akkor, ha a növekvő holdat abban a „világban" tekintem, mely az emberi valóság számára megnyilvánul: az emberi valóság révén kerül be a jövő a világba." Itt aztán igazán ott vagyunk, ahol a mádi . . . berkeleyánus.

Ezt a tisztán idealisztikus tendenciát még fokozza, hogy Sartre fejtegetéseinek természete olyan, hogy gyakrabban kénytelen belemenni az emberi „együtt-lét" konkrét kérdéseibe Heideggernél. Ezt egyrészt úgy oldja meg, hogy olyan laza természetű együtt-léti jelenségeket választ ki, amelyeket látszólagos plauzibilitással lehet visszavezetni az Én élményeire. (Találkozás a kávéházban, utazás a földalattin.) Másrészt amennyiben itt-ott tényleges társadalmi tevékenységekről esik nála szó (munka, osztálytudat), módszertani salto mortalét csinál és kijelenti, hogy az itt végrehajtott intuiciók, lényegnézések „tapasztalata lélektani és nem ontológia természetű". Vagyis Scheler az ördög esetében kijelentő volt „felbontani a zárójelet", Sartre a munka vagy az osztálytudat kérdésében nem. Hogy mi jogon, az a lényegnézés beavatottjainak titka. Nem véletlen tehát, hogy amikor Sartre az embernek embertársaihoz való viszonyát vizsgálja, csak a következő viszonylatokat találja — ontológiailag — lényegeseknek, vagyis a magánvaló valóság elemeinek: szerelem, nyelv, mazochizmus, közönyösség, vágy, gyűlölet, szadizmus. Pont. (A kategóriák sorrendje is Sartretól származik.) Minden, ami az „együtt-lét" viszonyaiban ezeken túlmegy, a kollektív együttélés, együttdolgozás, együttharcolás kategóriái, mint láttuk, Sartre számára csak öntudati (lélektani), nem pedig valóságos, létező (ontológiai) jellegűek.

Mindebből, ha az élet felé konkretizálódik, sajátságos banális, nyárspolgári közhelyek következnek. Népszerűsítő könyvében Sartre kitér arra, hogy mennyiben bízhatik meg a szabadon cselekvő ember elvtársaiban. Felelet: amennyiben közvetlenül, személyesen ismeri őket, „a párt egységére és akaratára számítani pont olyan, mint arra a tényre számítani, hogy a villamos idejében megérkezik és a vonat nem fog kisiklani. De nem számíthatok emberekre, akiket nem ismerek, az emberi jóságra, vagy az ember közügy iránt táplált érdeklődésére építvén, mert adva van, hogy az ember szabad és emberi természet, amelyre számíthatnék, nem létezik". A bonyolult terminológiától eltekintve, ezt minden a közélettől visszahúzódó kispolgár gondolhatja és gondolja is.

2.

A Nincsen Mítosza

Il est absurde que nous soyions nés,
il est absurde que nous mourions.

Sartre: L'être et le néant

Hiba volna azt hinni, hogy a valóság ilyen elvont összeszűkítése, a valóságprobléma ilyen idealista eltorzítása okos és tehetséges embereknél szándékos megtévesztési kísérletből származik. Ellenkezőleg: azok az élmények, amelyek a lényeglátás intuiciójában megnyilvánuló magatartást és annak tartalmát alkotják, a lehető legőszintébbek, legspontánabbak. Persze, ez még nem teszi őket objektíve helyesekké. Sőt éppen ebből a spontaneitásból kiviláglik, hogy közvetlenül minden kritika nélkül viszonylanak a kapitalista társadalom alapvető, helytelen öntudatot teremtő jelenségéhez: a fetisizmushoz. A fetisizmus röviden annyit jelent, hogy a kapitalista gazdaság szerkezete következtében benne az emberek közötti viszonyok, amelyeket a tárgyak, a dolgok csak közvetítenek, közvetlenül mint dolgok tükröződnek az emberi öntudatban: eltárgyiasodnak, eldologiasodnak, fetisizálódnak; Marx szavai szerint „kísérteties tárgyiasságot" nyernek. Az ember társadalmi léte, bár minden efféle közvetlen látszat ellenére objektíve elsődlegesen társadalmi lény, a közvetlen élményben rejtély lesz önmaga számára.

Nem lehet se szándékunk, se feladatunk a fetisizáció problémáját tárgyalni; ez a kapitalista társadalom egész szerkezetének és a benne szükségképpen létrejövő hamis öntudati formáknak rendszeres feltárását feltételezné. Csak azokra a legfontosabb kérdésekre utalok röviden, amelyek az exisztencializmus kialakulására döntő hatást gyakoroltak.

pontját, súlyát, összetartó erőit, s az élet maga kényszeríti arra, hogy ezt

Az első az élet ellényegtelenedése. Az ember elveszti saját élete közönmaga előtt tudatosítsa. A jelenség maga régóta közismert. Ibsen *Peer Gynt*-jének egy kis jelenetében képszerűen foglalja össze. Az öregedő Peer Gynt hagymát hámoz és eleinte játékosan az egyes héjakat élete egy-egy szakaszával hasonlítja össze és a hámozás közben azt reméli, hogy a hagyma magjához, saját egyénisége magjához fog elérkezni. Azonban héj héj után, életszakasz életszakasz után következik és életének nincsen magja.

Felmerül most már minden érdekelt számára a kérdés: hogyan válhatik az ő élete értelmessé? A fetisizált világban élő ember nem látja, hogy minden élet annál gazdagabb, annál tartalmasabb, lényegesebb, minél szétágazóbb, minél mélyebbremenő emberi viszonylatokkal van — tudatosan — belekapcsolva embertársai, a társadalom életébe. Az izolált, az önző, a csak magának élő ember leszegényedett világban él, élményei, minél kizárólagosabban csak az övéi, minél kizárólagosabban csak bensőek,

annál veszélyesebben közelednek a lényegtelenség, a semmibefoszlás felé. A fetisizált világ embere, aki csak mámorral tudja gyógyítani az életunalmat, mint a morfinista csak a mámoradó anyag fokozásában és nem a mámorra nem szoruló életvitelben keresi a kivezető utat. Nem látja tehát, hogy a közélet elvesztése, a munkaközösségek eltárgyiasodása, elembertelenedése (a kapitalista munkamegosztás következtében), az emberi kapcsolatok leszakadása a társadalmi cselekvéstől idézte elő benne az izolált benső élet mámorára utaltságot; nem látja és mindig tovább megy a végzetes úton. És amíg ez így van, addig ez az út — szubjektíve — szükségszerű is. Mert a kapitalista társadalom közélete, munkája, emberi kapcsolatainak rendszere elkerülhetetlenül fetisizált, eldologiasodott, elembertelenedett. Csak a valóságos alapok elleni lázadás, mint azt a kor nem egy nagy írójánál látjuk, vezet az alapok többé-kevésbé világos áttekintéséhez, s ezen keresztül új társadalmi és emberi perspektívák meglátásához. A befelé menekvés tragikomikus zsákutca.

Amíg a kapitalista társadalom pillérei szilárdaknak látszottak, tehát körülbelül az első világháborúig, a polgári értelmiség úgynevezett avantgardja a fetisizált bensőség farsangját élte át. Nem lényeges, hogy nem egy nagy író már akkor világosan látta az itt szükségszerűen bekövetkező katasztrófát. (Ibsen mellett elég Tolsztojra és Thomas Mannra utalni.) A tarka farsangi játék, persze nem egyszer tragikus kísérőzenével kiegészítve, feltartóztathatatlan erejű volt. Simmel vagy Bergson filozófiája, a kor költészetének nagy része világosan mutatja, hogy miről van itt szó. A legvilágosabb talán Oskar Wilde paradoxiája, hogy a londoni ködöt Turner képei teremtették meg.

Hogy itt minden farsangi mámor ellenére a fetisizált Én lényegtelenné válása nyilvánult meg, azt nem egy jó író vagy éleselméjű gondolkodó látta. De ez legfeljebb azt eredményezte, hogy a tarka történések mögé tragikus vagy tragikomikus perspektívákat is vetítettek. A fetisizált életalap annyira megingathatatlanul magától értetődőnek látszott, hogy ezt magát senkise tette bírálat tárgyává, sőt még vizsgálatévá sem. Ha valakinek kételyei támadnak, azok olyan természetűek voltak, mint az egyszeri indusé, aki, miután a közhit szerint a világot egy elefánt tartja a hátán, felvetette a kérdést, hogy min áll az elefánt; és megnyugodott annál a válasznál, hogy az elefánt viszont egy teknősbékán áll. És a fetisizáció öntudatot formáló ereje oly nagy volt, hogy amikor az első világháború és az azt követő válságsorozat kérdésessé tette a polgári létezés úgyszólván összes lehetőségeit, amikor ez a földindulás megváltoztatta a gondolkodás minden konkrét tartalmát és új szinezetet adott minden eszmének, amikor az izolált individualizmus farsangját annak hamvazó szerdája váltotta fel: a filozófiai kérdésfeltevések alapvető szerkezete mégis szinte változatlanul megmaradt.

Ámde a lényegkeresés célja és iránya mégis fontos átalakuláson ment át és ez az átalakulás hozta létre a szorosabb értelemben vett exisztencializmust, Heidegger és Jaspers filozófiáját. E filozófia alapvető élményét egyszerű leírni: arról van szó, hogy az ember — az exisztencializmus szerint az emberi lét lényegéből kifolyólag, a valóságban az imperialista vál-

ság tükröződése következtében a fetisizált tudatban — szembenáll a Semmivel, a Nincsennel; hogy az alapvető emberi viszony a világhoz a vis-à-vis de rien szituációja.

Magában ebben az élményben még igen kevés lenne az eredetiség. Poe óta, aki talán elsőnek ábrázolta ezt a helyzetet és az annak megfelelő magatartást, a modern irodalomból meghitt ismerősünk az a tipikus sors, amely az embert a szakadék szélére vagy az örvénybe viszi, a sorsalakulásnak az a kiúttalansága, amelynek szubjektív élményi visszfénye a vis-à-vis de rien szituációja.

Nagy íróknál ez szubjektív visszfénye egy objektív helyzetnek; illetve pontosabban: egy a körülmények és a jellemfejlődés meghatározta magatartás viszonya egy igen konkrét, igen valóságos, nagyon is pozitíve meghatározott helyzethez. Gondoljunk Raskolnyikov helyzetére a gyilkosság után, Szvidrigajlov vagy Sztavrogin öngyilkosságba futó életmenetére. Miről van itt mindenütt szó? A tragikus fejlődés egy különleges, a mai életből vett formájáról, olyanról, amelyben a valódi nagy író a mai élet létrehozta sajátos helyzetekből, sajátos jellemfejlődésekből igazi tragikus sorsokat formál ki, amelyek a maguk nemében éppen olyan plasztikusak, éppen olyan pozitívak, mint annak idején Ödipusz vagy Hamlet tragédiái voltak.

Ilyen helyzetekből, mint tipikusakból, indul ki Heidegger is. Az ő filozófiájának egyéni márkája abban áll, hogy az egész problémát a fenomenológia bonyolult módszere segítségével beleágyazza a kapitalizmus polgári lelkiségének fetisizált szerkezetébe, a két világháború közötti értelmiség perspektívátlan nihilizmusába és pesszimizmusába.

Nézzük meg most már azt a (fetisizáló) fenomenológiai és ontológiai módszertani átdolgozást, amelyet Heidegger ez alapélményen végrehajt, hogy az exisztencializmust mint önálló, új filozófiát megteremtse. Első fetisizálás a Semmi, a Nincsen fogalma. Mind Heideggernél, mind Sartrenál ez a valóságkutatásnak, az ontológiának központi kérdése: a Semmi, a Nincsen Heideggernél egy a léttel egyenrangú ontológiai adottság; Sartrenál csak mozzanata a létnek, de minden egyes létmegnyilvánulásnál nélkülözhetetlennek bizonyuló, a lét leglényegéről leválaszthatatlan mozzanata.

Emlékezzünk vissza módszertani elemzésünkre. Ha a fenomenológia módszerével vizsgáljuk, teszem, Sztavrogin alakját és azt, ahogy a végén eléje meredő vis-à-vis de rien helyzetre reagál, ha ebben a vizsgálatban, mint azt a fenomenológiai módszer előírja, „zárójelbe teszünk" minden objektív valóságot és kizárólag a Sztavrogin lelki aktusait és azok intencionális tárgyait vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy a Sztavrogin élményeinek intencionális tárgya egy ilyen kiúttalan üresség. Ha most már — a Scheler fent idézett ördögreceptjéhez fordulunk és „felbontjuk a zárójelet" — akkor megérkeztünk a Nincsennél, mint az új ontológia központi valóságánál. Láttuk, hogy milyen fogással él itt is a fenomenológiai módszer: következetesen elvonatkoztat attól a konkrét objektív valóságtól amelynek ezek az élmények lelki és morális kifejezései voltak, vagyis eldologiasodott, eltárgyiasított, önálló, külön objektummá teszi Sztavrogin

szubjektív élményét egy konkrét és objektív helyzettel szemben, amelynek konkrét, pozitív valóságától eltekint. Csak így jöhet létre a Nincsen, mint a lét ontológiai megfejtője, mint valóságos létező.

A rendszeres levezetés útja persze az exisztencializmusban magában egészen más. De a mi egész taglalásunknál nagyobb, részletes szakfilozófiai értekezés kellene ahhoz, hogy rámutassunk azokra a hol egyszerűen helytelen, hol nyilván szofisztikus gondolatmenetekre, amelyekkel például Sartre a kérdést, a negatív ítélet fenomenológiai elméletét úgy dolgozza ki, hogy annak a valóságos léttel történő megalapozása a Nincsen ontológiai konstrukciójához vezessen. A mi számunkra elegendő annak belátása, hogy az egyes ítéletekben kimondott minden „nem" mögött ugyanolyan konkrét valóság rejlik, mint bármely „igen" mögött. Hogy csakis a szubjektív magatartás fetisizálódása teremthet itt a negatívum részére önálló, valóságos tárgyiasságot. Ha azt kérdem például: mi a naprendszer belső szerkezete és törvényszerűsége, úgy nem tételeztem semmiféle negatív létet, semmiféle ürt vagy szakadékot, semmiféle lyukat az objektív valóságban, mint ahogy azt Sartre képzeli; kérdésem értelme csak az én (szubjektív) ismereteim hiányosságára mutat rá és azok kiegészítését keresi. A felelet pedig nyelvtanilag, sőt logikailag egyaránt lehet pozitív vagy negatív ítélet; akár azt mondom: a föld forog a nap körül, akár azt: a nap nem forog a föld körül — mind a két ítélet ugyanarra a konkrét és pozitív valóságra vonatkozik, legfeljebb ebben az esetben a negatív ítélet kevésbbé pontos és átfogó. Mindenesetre innen kiindulva lehetetlen a Nincsen ontológiai „létét" szofizmák nélkül levezetni. A szofizmák azért szükségesek, mert Sartrenál először volt meg a Nincsen fetisizált élménye és csak azután jött hozzá a logikai, a módszertani indokolás, a kérdés és a negatív ítélet új elmélete.

A Nincsen: mitosz. A hanyatló, a világtörténelmileg halálra ítélt kapitalista társadalom mitosza. Ha egykor Sztavrogin vagy Szvidrigaljov mint egyének, persze akkor is már mint tipikus egyének, valamely vis-à-vis de rien helyzetbe kerültek, úgy most — világtörténelmi perspektívában — egy egész társadalmi rendszer, a fennállásában érdekelt osztályok és magukat érdekeltnek vélő rétegek, elsősorban az értelmiség egy része került oda.

Az értelmiségre életkörülményei, életvitele világnézeti tájékozódást, történeti perspektívát diktálnak rá. Nem létezhetik ezek nélkül; maga a kapitalista nagyon könnyen. Ha most már abból a konkrét történelmi helyzetből, amelyben vagyunk, párosulva azzal a szellemi magatartással, mely szintén e társadalmi-történeti helyzet terméke, nem adódik más, mint sűrű sötétség elzárta látóhatár, mint szakadékok és örvények perspektívája, ahová a társadalom útja, az így gondolkodók részére, vezetni látszik, mi sem természetesebb, mint hogy mitifikáció, fetisizálódás megy végbe a lelkekben. Az, hogy az ő életüknek szubjektíve nincsen perspektívája a mitoszban, így hangzik: a Nincsen minden élet objektív perspektívája. Ez a mitosz annak számára is érthető, akinek sem kedve, sem képessége nincs arra, hogy Heidegger vagy Sartre vastag könyveit elolvassa; érthető, mert életélményét fejezi ki.

Amde mindezzel a fetisizáció még nincs befejezve. Először is: ha a Nincsen csak az a szakadék volna, amelybe esetleg (talán valószínűleg, talán szükségképpen) bele fogok zuhanni, az exisztencializmus nem lenne átfogó, mindenre kiterjedő az élet összes kérdéseit megválaszoló filozófia. Heidegger, Jaspers és Sartre csakugyan ki is terjesztik a Nincsen mitoszát az egész életre. Heidegger és Sartre részére az élet maga: beledobottság (Geworfenheit) a Semmibe, a Nincsenbe, az élet minden egyes pillanata nem más, mint e kezdet és e végtávlat áldialektikus kölcsönhatása.

Az exisztencializmus ezért következetesen azt hirdeti, hogy az emberről nem lehet semmit sem tudni. Nem a tudományt általában tagadja. A tudományos megismerés gyakorlati, technikai hasznát illetőleg az exisztencializmus nem emel kétkedő kérdéseket. Csak az ellen tiltakozik, hogy bármely tudomány azzal az igénnyel lépjen fel, hogy az egyedül lényeges kérdésről: az egyes ember valóságos viszonyáról az élethez, vagyis, az exisztencializmus nyelvén szólva, a saját életéhez, valami lényegeset merjen állítani. Az exisztencializmus igényelt fölénye a régi filozófiához képest éppen az, hogy erről az igényről határozottan lemondott. Az exisztencializmus, mondja Jaspers, „rögtön *el lenne veszve, ha ismét azt hinné, hogy tudja, mi az ember.*" Ezt a radikális, elvi alapokon nyugvó nemtudást Heidegger és Sartre is hangsúlyozzák. És — csak a felületen hat ez paradoxiának — ez a radikális nihilizmus, ez a következetes lemondás a leglényegesebb megismerhetőségéről egyik főoka az exisztencializmus ellenállhatatlan hatásának. Az olyan emberek, akik nem látnak életperspektívát maguk előtt, vigaszként üdvözlik azt a tanítást, hogy nincsen egyáltalában életperspektíva, hogy az élet perspektívája elvileg (és nemcsak az ő számukra) megismerhetetlen.

Itt torkollik bele az exisztencializmus a modern irracionalizmusba, az ész uralmát ledönteni szándékozó általános szellemi áramlatba. A fenomenológiai és az ontológiai módszer látszólag szöges ellentétben áll a közkeletű irracionalista irányzatokkal; szigorúan tudományos, sőt éppen Husserl a legmegrögzöttebb logicisták (Bolzano és Brentano) követője. De már a módszer kissé tüzetesebb vizsgálata megmutatta a közeli kapcsolatot a modern irracionalizmus mestereivel, Dilthey-jel és Bergsonnal. Amikor pedig Heidegger megújította Kierkegaard törekvéseit, ez a kapcsolat még bensőbb lett.

Ez az összefüggés jóval több, mint puszta módszertani találkozás. Minél erélyesebben alakul át a fenomenológia az exisztencializmus módszerévé, annál inkább lesz központi tárgya az egyes ember és vele az egész lét alapvető irracionalitása, annál mélyebb lesz a párhuzamosság közte és a kor többi, az ész uralmát megdönteni igyekvő áramlata között. „A lét van, értelem nélkül, okság nélkül, szükségszerűség nélkül; a létnek magának definiciója azt, mint őseredetileg véletlenszerűt adja" írja Sartre.

Eddig mindig a Nincsenről beszéltünk, alig magáról a létről, annak megismerhetetlenségéről — hol hát akkor az exisztencia az exisztencializmusban? Itt is a tagadás irányában keresendő a válasz. Exisztencia az, ami az emberből hiányzik. Az emberi lény, mondja Heidegger, „csak exisztenciájából érti meg magát, abból a lehetőségéből, hogy az lesz-e ami, vagy

nem." Itt, mint látjuk, újból felmerül a már ismert kérdés az ember ellényegtelenedéséről vagy lényegesüléséről. Láttuk, ennek a kérdésnek a modern filozófia vezető áramlataiban társadalomellenes, a társadalmiságtól elforduló jellege van. Heidegger ebben a kérdésben is betetőzi ezt a fejlődést. Részletes fenomenológiai elemzésnek veti alá, az ismert módszer alapján, az ember mindennapos életét. Az ember élete: együtt-lét (Mitsein) és ugyanakkor a világban való lét (In-der-Welt-sein). Ennek a létnek is megvan a maga sajátos központi fetisizált, mitifikált alakja: „das Man" Ez a kifejezés lefordíthatatlan. A németül értők tudják, hogy ezen a nyelven a határozott alany nélküli állítást a „man" szóval fejezik ki. (Man sagt: mondják, stb.) Heidegger most már ezt a szócskát ontológiai létre mitizálja, hogy benne filozófiailag testet öltsön mindaz, ami szerinte a társadalom, a társadalmi együttélés funkciója: az embert elterelni önmagától, ellényegteleníteni, eltávolítani saját exisztenciájától. Heideggernél a „das Man" megjelenési formái a mindennapi életben: a fecsegés, a kíváncsiság, a kétértelműség, a lezüllés. Aki saját exisztenciája irányában óhajt élni, annak Heidegger szerint a halálra, a saját halálára kell irányt vennie, úgy kell élnie, hogy halála ne kívülről jött brutális tény, hanem a saját halála legyen. Az igazi exisztencia Heideggernél csak ebben a saját halálban találhat teljesülésre. Itt ismét világossá válik a „fundamentális ontológia" teljes önkényessége, álobjektivitás mögé bujtatott határtalan szubjektívizmus. Heidegger gondolkodása, mint huszas évekbeli polgár vallomása nem érdektelen; *Sein und Zeit* van olyan izgató olvasmány, mint Céline regénye, a *Voyage au bout de la nuit*. Egyúttal azonban éppenúgy, mint az, csak dokumentum egy kor, egy osztály gondolkodás- és érzelemmódjáról, nem „ontológiai" feltárása valamely igazi valóságnak. Csak mert annyira megfelel a mai értelmiség érzésvilágának, nem lepleződik le a levezető álokoskodás önkényessége. Az élet értelmetlensége, az értelmetlen élettel szembehelyezett, elvont halál közvetlenül evidens élménye sok mai emberben lehetne mondani implicit axiomája életfelfogásának. De csak egy pillantást kell vetni régi, nem felbomlásban levő idők gondolkodására, hogy lássuk: ez a magatartás a halálhoz nem „a lét" ontológiai jellege, hanem csak korjelenség. Spinoza még ezt mondta: „A szabad ember mindenre inkább gondol, mint a halálra; bölcsessége nem a halál, hanem az élet felett való töprengés."

Jaspers és Sartre ebben a kérdésben kevésbé radikális Heideggernél; persze anélkül, hogy ez gondolkodásuk kor- és osztálymegszabta jellegén változtatna. Sartre egyenesen tagadja a saját halál koncepcióját, mint az exisztencializmus kategóriáját. Jaspers pedig, akinél a „das Man" fantómja formailag nem olyan radikálisan mitifikált alakban jelentkezik, csak mint az életen uralkodó névtelen hatalmak összessége (tehát lényegében szintén, mint a fetisekben objektivált társadalmi élet), beéri azzal, hogy a lényegessé vált, a saját exisztenciája irányában élő embert szigorúan a puszta magánélet útjaira terelje. Politikai vagy társadalmi cselekvésből soha jó, soha lényeges nem származik, fejtette ki Jaspers utoljára Genfben; az emberiség megmentése csak úgy lehetséges, ha mindenki kizárólag a saját exisztenciájával van szenvedélyesen elfoglalva és leg-

feljebb exisztenciálisan viszonylik egynéhány hasonló törekvésű egyes emberhez.

A filozófiai hegyek vajudása itt is szürke nyárspolgárságot szült. Ernst Bloch, a neves német antifasiszta író helyesen állapítja meg a Heidegger halálelméletéről, melynek Jaspers privát morálja csak felvizenyősítése: „Az örök halál, mint vég „az ember" mindenkori társadalmi helyzetét olyan közönyössé teszi, hogy az akár kapitalista is maradhat. A halál igenlése, mint abszolut sorsé, mint az egyetlen Hováé, a mai ellenforradalom számára ugyanazt jelenti, ami a régi részére a másvilág vigasza volt." (Bloch könyve 1935-ben jelent meg.) E találó megjegyzések azt is megvilágítják, miért növekszik az exisztencializmus népszerűsége nálunk is nemcsak a sznoboknál, hanem a reakció közíróinál is.

3.

Szabadság egy fetisizált világban és a szabadság fetise

Je construis l'universel en me choisissant.
Sartre: L'existencialisme est un humanisme.

Az exisztencializmus nemcsak a halál, hanem egyidejüleg az abszolut szabadság filozófiája is. Ez egyik legfontosabb alapja főleg a Sartre-féle exisztencializmus népszerűségének és ebben rejlik — bár az első látásra paradox módon — az exisztencializmus mai hatásának reakciós oldala. Heidegger, mint tudjuk, csak a halál felé irányított életben látott utat a lényegüléshez, az exisztencia megvalósulásához; Sartre éleselméjű fejtegetésekben rombolja szét ennek a feltevésnek állítólagos meggyőző erejét. Ebben az ellentétben Sartre és Heidegger között nemcsak a francia és a német értelmiség különböző magatartása az élet fontos kérdéseihez kap kifejezést, hanem az idők változása is. Heidegger alapvető könyve 1927-ben jelent meg, az új világválság előestéjén, a fasiszta vihar előtti nyomott, fullasztó atmoszférában; Ernst Bloch jellemezte hatása az akkori értelmiség közhangulata volt. Sartre művének keletkezési dátumát nem ismerjük; a kiadás 1943-at mutat, vagyis olyan időpontot, amelyben már látható volt a fasizmus alóli felszabadulás perspektívája, amelyben — éppen a fasizmus évtizedes uralmának hatása alatt — a szabadság utáni vágy talán legalapvetőbb élménye volt egész Európa, elsősorban a demokratikus hagyományokban felnőtt országok értelmiségének. Még pedig — és ez különösen áll a nyugati országokra — a szabadság általában, elvontan, minden elemzés, minden differenciáció nélkül. Röviden: a szabadság mint mitosz, mely éppen kontúrnélküli mivoltában zászlaja alá egyesíthetett mindenkit, aki ellensége volt a fasizmusnak, akármilyen okokból és akármilyen perspektívával gyűlölte azokat, akárhonnan jött és akárhová szán-

dékozott indulni. Az ilyen emberek számára csak egy volt fontos: nem-et kiáltani a fasizmus felé. Minél tartalmatlanabb volt ez a nem, annál jobban fejezte ki ezt az életérzést. Az absztrakt nem és gondolati megfelelője, az absztrakt szabadság sok ember számára pontos kifejezése volt az ellentállás „mítosz"-ának. Mint látni fogjuk, Sartre szabadságfogalma a lehető legelvontabb. Ez érthetővé teszi, hogy e korhangulat elterjedtté tette, magasba emelte az exisztencializmust, mint egy koráramlat adekvát filozófiáját.

Amde most a fasizmus összeomlott, a demokrácia, a szabad élet felépítése és megszilárdítása minden ország közvéleményét mint központi kérdés foglalkoztatja. Minden komoly vita — a politikától a világnézetig — e körül forog: milyen legyen az a demokrácia, az a szabadság, melyet az emberiség a fasiszta világpusztítás romjain felépít, melynek — legalább a dolgozó népek vágyaiban — az a legbensőbb tartalma, hogy mindörökre lehetetlenné váljék mind a fasiszta barbárság, mind a világháború megismétlődése.

Az exisztencializmus ebben a megváltozott világban is megtartotta népszerűségét, sőt a látszat az, mintha éppen most indulna el — persze sartrei és nem heideggeri formájában — az igazi világhódítás útján. Ebben ismét döntő szerep jut a szabadság központi helyének az exisztencialista filozófiában. De a szabadság ma már nem puszta mitosz többé; a szabadságtörekvések konkretizálódtak, napról-napra jobban konkretizálódnak. a szabadság, a demokrácia értelmezése körüli heves harcok már egymással szemben álló táborokba szakították szét a különböző értelmezések híveit: hogyan lehet, hogy ilyen körülmények között válik világáramlattá az exisztencializmus a maga mereven elvont szabadságfogalmával? Vagy pontosabban: kikre és hogyan hat ma meggyőző erővel az exisztencializmus, mint a szabadság filozófiája? Hogy ezt a kérdést, mely az exisztencializmus általános elterjedésének központi kérdése, helyesen megválaszolhassuk, múlhatatlanul szükséges közelebbről megismerkedni Sartre szabadságfogalmával.

Sartre szerint a szabadság az emberi lét alapvető ténye. Mi, mondja Sartre, „szabadság vagyunk, amely választ, de nem választhatjuk azt, hogy szabadok legyünk. Arra vagyunk ítélve, hogy szabadok legyünk". Bele vagyunk hajítva a szabadságba. (Sartre itt Heideggernek a létről alkotott fogalmát, a „Geworfenheit"-et alkalmazza a szabadságra.) A szabadság, azt lehetne mondani, némileg paradox kifejezéssel: az emberi létezés fátuma.

Ez a fatalitása a szabadságnak Sartrenál végigvonul az egész emberi életen. A szabad választás elől az embernek nem lehet kitérnie: Sartre szerint bármely adott esetben a nem-választás is választás, a cselekvéstől való tartózkodás is szabad cselekvés. Sartre a hétköznapi élet legprimitívebb tényeitől egészen a metafizika végső kérdéseiig mindenütt kihangsúlyozza a szabadság eme szerinte alapvető szerepét. Ha résztveszek egy társas kiránduláson, elfáradok, nyom a hátizsákom, stb., a szabad választás tényével állok szemben, amikor döntenem kell: tovább menetelek-e társaimmal, vagy pedig ledobom terhemet és leülök az út szélére? És innen

megy felfelé az út egészen az emberi lét legvégsőbb, legelvontabb problémáiig: azokban a tervekben, amelyekben az ember szabad elhatározását, szabad választását konkretizálja (projet és projeter egyik legfontosabb fogalma a Sartre szabadságelméletének) a végső ideál, a végső „terv" tartalma: Isten. Sartre szavai szerint: „Az emberi valóság alapvető tervét az teszi a legjobban érthetővé, hogy az ember az a lény, amely azt tervezi, hogy Istenné váljék ... Embernek lenni, annyit jelent, mint arra törekedni, hogy Isten legyen belőle." Ennek az Istenideálnak pedig az a filozófiai tartalma, hogy a lét ama foka éressék el, amelyet a régi filozófia a causa sui (önmagának oka) kategóriával jelölt: a lét teljesen szuverén, teljesen belső lényegből fakadó maga-meghatározása.

Látjuk: Sartre szabadság-fogalma rendkívül átfogó, mindenre kiterjedő. De éppen innen ered filozófiailag elmosódott, határozatlan jellege, mint gondolati veszély a szabadságfogalom pontos meghatározása számára. Ezt a veszedelmet Sartre még azzal is fokozza, hogy elvileg elvet minden objektív, minden formai és tárgyi kritériumot a szabadság meghatározásában. A választás, a szabadság lényege nála abban áll, hogy az ember önmagát — mint még nem létezőt, mint elvileg megismerhetetlent — választja; az állandó veszély, amellyel ez jár, abban áll, hogy mások leszünk, mint amik vagyunk. És itt semmiféle morális tartalom vagy forma nem lehet irányító, zsinórmérték. A gyávaság például éppen úgy a szabad választásból ered, mint a bátorság: „Az én félelmem szabad és az én szabadságomat nyilvánítja meg, egész szabadságomat félelmembe vetettem és magamat ilyen és ilyen körülmények között, mint gyávát választottam; más körülmények között, mint bátor léteznék és szabadságomat a bátorságba helyezném. A szabadsághoz viszonyítva nincs előjogokkal biró lelki jelenség." (Mellesleg, Sartre itt is felette önkényesen „nyitott ki egy zárójelet". Mert a bátorság és a gyávaság nemcsak lelki jelenségek, hanem fontos erkölcsi kategóriák. Emlékezzünk előbbi fejtegetéseinkre: a szadizmus és a mazochizmus Sartre szerint ontológiai tények, a bátorság és a gyávaság ellenben csak szubjektív lelki jelenségek. Vagyis annak kritériuma, hogy valami szubjektív vagy objektív jelentőségű nem más, mint a régi jó magyar szólásmód: ha akarom, vemhes, ha nem akarom, nem vemhes.)

Ezzel a sartre-i szabadság teljesen irracionálissá, ellenőrizhetetlenné, önkényessé válik. Sartre maga is azon van, hogy minden tartalmi és formai korlátozást leromboljon. Heideggernél a halál felé irányuló élet még valami osztályozást tett lehetővé: az autentikus és nem autentikus magatartások különbségét, amelyekben láthatóvá lett, persze csak a saját halál problémáján keresztül, hogy ki hagyja el a „das Man" ellényegtelenítő szféráját és ki közeledik saját exisztenciájához, a lényegesüléshez. Ezt a kritériumot mint láttuk, Sartre elutasítja. Elveti, mint ugyancsak láttuk, az erkölcsi értékek tartalmi meghatározását, hierarchiáját, amelyet annak idején Scheler igyekezett a fenomenológia eszközeivel, tehát szintén igen önkényesen meghatározni. Elveti a szabad választás összefüggését az ember multjával, vagyis az egyéniség folytonosságának, következetességének elvét. De elveti a kanti formai kritérium elvét is, a kategórikus imperatívuszból következő általánosságát a szabad elhatározásnak és cselekedetnek.

Igaz: ez utóbbi esetben mintha kissé megijedt volna a következményektől. Népszerű röpiratában azt mondja: „semmi sem lehet jó számunkra, anélkül, hogy mindenki számára jó lenne" és egy másik helyen: „kötelességem ugyanakkor, amikor a magam szabadságát akarom, a másokét akarni, nem tűzhetem ki célul a magam szabadságát, csak ha a másokét is célul tűzöm ki". Ez igen szépen hangzik. De ez Sartre-nál csupán eklektikus beépítése a felvilágosodás és a kanti filozófia erkölcsi elveinek az exisztencializmusba. Nem lehet itt feladatunk annak elemzése, miért nem sikerülhetett Kantnál a szubjektív idealizmus moráljának formai általánosítása; erre már kortársai, elsősorban a fiatal Hegel éles bírálatokban rámutattak. De ha a kategórikus imperatívusz tartalmi általánosítása Kantnál logikailag tarthatatlan is, bizonyos, hogy a legszorosabb összefüggésben áll filozófiája végső alapjaival és különösen társadalom- és történelembölcseletével. Sartrenál ez az általánosítás már csak azért is eklektikus kompromisszum a régihez ragaszkodó filozófiai közvéleménnyel, mert a szabadságfogalom ilyen objektiválása szöges ellentétben áll minden ontológiai megállapításával.

Főművében, amelyben még nem tesz ilyen koncessziókat, alapgondolatához, az ontológiai szolipszizmushoz híven, a szabad cselekvés tartalma és célja csak a választó szubjektum szempontjából lehetett értelmes és interpretálható. Sartre itt még nagyon határozottan az ellenkező álláspontot képviselte, mint népszerű brosurájában: „Embertársunk szabadságának tisztelete üres szó: még ha tudnánk *is* úgy tervezni, hogy tiszteletben tartsuk ezt a szabadságot, minden magatartásunk, amelyet vele szemben tanúsítunk, erőszakot tenne azon a szabadságon, amelyet tisztelni igényeltünk." És ugyanott paradox, de nagyon is konkrét példával világítja meg ezt az elképzelést: „Ha a toleranciát valósítom meg embertársaim között, akkor őket erőszakkal dobtam be egy toleranciás világba. Ezzel elvileg elvettem tőlük saját szabad lehetőségeiket a bátor ellentállásra, a kitartásra, a maguk kipróbálására, amelyet alkalmuk lett volna kifejleszteni az intolerancia valamely világában."

Az ellentmondás nyilvánvaló. Hacsak annyit jelentene, hogy Sartre a népszerűség, a tan elterjesztése kedvéért némi vizet, talán sokat is tölt az exisztencializmus borába, nem volna érdemes erre a tényre sok szót vesztegetni; nem a mi feladatunk az exisztencializmus „ortodoxiája" felett őrködni. Ámde itt olyan ellentmondás került napfényre, mely magának az exisztencialista koncepciónak leglényegével áll igen szoros összefüggésben. Az ontológiai szolipszizmusra és az irracionalizmusra gondolok. Ha az elsőt következetesen végigvisszük, oda jutunk, hogy csakis az egyéni tudat, az egyéni választásban megnyilvánuló egyéni szabadság létezik igazán, minden más csak halott tárgya ennek az egyedül reális aktusnak; ha a második elvet ugyanily következetességgel végiggondolom, akkor erről az egyedül igaz realitásról nem mondhatok semmit: nincs se multja (az nem számít), se jövője (az még nincs) és mihelyt megvalósul ismét nem számító multtá degradálódik, amelyhez képest ismét radikálisan új szituáció, új döntés, új szabadság-aktus szükséges.

Ha Sartre nem akar egy ilyen az őrültség határait súroló nihilizmushoz

eljutni, logikai salto mortalékra van szüksége, hogy azok segítségével valami általánosnál, valami „világnál", helyesebben a tényleg létező világnál, melyet filozófiailag magyarázni akart, kiköthessen. Nem véletlen, hanem közös vonása minden modern irracionalistának, hogy e salto mortale eszköze: a formális logika, egy-egy gondolat legmerevebb általánosítása. Ennek segítségével jutott el Sartre a szabadság most ismertetett fatalista koncepciójához.

Amde ha ezt, bárcsak egy pillanatra is, bárcsak kísérletképpen is, elfogadjuk, újabb ellentmondás előtt állunk: ha minden a szabadság aktusa (például az, hogy felszállok-e a villamosra, rágyujtok-e várásközben egy cigarettára stb.), akkor az így nyert világkép gyanusan hasonlít a szélső determinizmuséhoz. Még Heidegger is tudta, hogy a szabadság aktusáról az embernél csak akkor beszélhetek, ha az embernek vannak nem szabad aktusai is. Az összes emberi megnyilvánulások ilyen teljes egyenrangúsága a determinizmus világképe, csak ebben az egyes megnyilvánulások értelmes összefüggésekbe vannak kapcsolva, míg Sartrenál — elvileg — értelmetlenek. A szabadság fogalmának sartre-i formállogikus túlfeszítése megsemmisíti a szabadság fogalmát.

Itt sincs véletlen hibáról, vagy Sartre pusztán egyéni botlásáról szó. A modern filozófia egyik döntő módszertani kérdése merül itt fel: a mai irracionalisták az életben dialektikus természetű tényekre bukkannak. Mivel azonban nem dialektikusan nyúlnak hozzájuk, hanem egy a formállogika fűzőjébe szorított, önmagában széteső irracionalizmus alapján, értelmetlenség lesz abból, ami mint a dialektikus összefüggések egyik mozzanata értelmes és jogosult lett volna. A dialektika mesterei többször figyelmeztettek minket arra, hogyan lesz minden igazságból abszurdum, ha túlfeszítjük.

Hol van ez a jogos mozzanat Sartre-nál? Kétségkívül az egyén elhatározásának, egyéni döntésének hangsúlyozásában, melynek fontosságát a polgári determinizmus és a vulgáris marxizmus egyaránt alá szokták becsülni: Minden társadalmi tevékenység egyének cselekedeteiből tevődik össze, s bármilyen döntő is a gazdasági alap szerepe ezek elhatározásaiban, az, mint Engels többször kiemeli, csak „végső fokon" érvényesül. Ami azt jelenti, hogy az egyes emberek elhatározási lehetősége részére mindig egy bizonyos konkrét mozgási tér létezik, amelyen belül aztán a fejlődés szükségszerűsége az egyéni elhatározások többségében előbb-utóbb érvényesülni is fog. A politikai pártok puszta létezése mutatja ennek a mozgási térnek realitását. A fejlődés főirányai itt is előreláthatók, de pedantéria volna, mint azt ugyancsak Engels hangsúlyozta, sokkal magasabbrendű történelmi összefüggések alkalmából, ha azt akarnánk tudományosan meghatározni, a fejlődési törvényekből levezetni, hogy egy adott esetben Péter vagy Pál pontosan így vagy úgy fog-e egyénileg dönteni, például erre vagy arra a pártra fog-e szavazni stb. A fejlődés szükségszerűsége mindig külső és belső véletleneken keresztül érvényesül. Ezeknek jelentőségét kiemelni, helyüket és szerepüket megvizsgálni komoly tudományos érdem volna, ha azzal járna együtt, hogy ezzel módszertani jelentőségük az összdialektikai folyamatban az eddiginél pontosabb meghatározáshoz jutna. Ebben az értelemben a

morális problémáknak, a szabadság, az egyéni döntés kérdéseinek nem alábecsülendő szerep jut a társadalmi fejlődés dialektikus összismeretében.

Sartre persze ennek pont az ellenkezőjét teszi. Láttuk, hogy mint az évtizedek óta divat, tagadja a fejlődés szükségszerűségét, sőt magát a fejlődést is. (Még az egyéneknél is, hiszen leszakítja a döntés szituációját a múltról); tagadja az egyén valóságos összefüggését a társadalommal; az embert környező dologi összefüggésekből külön „világot" csinál, melynek kölcsönhatása az egyénnel egészen más természetű mint embertársaiéval; az azokkal való kölcsönhatást egyént egyénhez kapcsoló viszonyokra redukálja stb. Az ezen az alapon létrejövő — fatalisztikus, mechanikusan túlfeszített — szabadságfogalom önmagát semmisíti meg. Ha komolyan megvizsgáljuk, alig van már köze a szabadság igazi morális fogalmához; lényegében nem mond többet, mint amit Engels alkalmilag megállapított, hogy nincs olyan emberi ténykedés, amelyben az egyéni tudatnak közvetítő szerep ne jutna.

Sartre nyilván maga is érzi szabadságfogalmának problematikusságát. De hű maradván módszeréhez, az egyik túlfeszített és a túlfeszítettségben értelmetlenné vált koncepciót egy másik ugyanilyen szerkezetűvel igyekszik egyensúlyban tartani: a szabadságot a felelősséggel. Ámde a felelősség Sartre-nál éppen olyan korlátlan és feltétlen érvényű, mint azt a szabadságnál láttuk. „Ha a bevonulást választom a halál vagy a becstelenség ellenében, annyi mintha teljes felelősséget viselnék ezért a háborúért."

Itt is egy viszonylagos mozzanat-igazság formállogikus túlfeszítése vezet a tárgyalt fogalom, a felelősség elméleti és gyakorlati megsemmisítéséhez. Mert a felelősség ilyen merev fogalmazása egyet jelent a teljes felelőtlenséggel. Hogy ezt világosan lássuk, nem kell politikusnak vagy marxistának lenni. A „mélypszichológia" olyan mestere mint Dosztojevszkij többször mutatta meg, hogy a mereven túlfeszített erkölcsi elveknek, erkölcsi elhatározásoknak az emberek tetteire (és Sartre-nál éppen ezekről kellene, hogy szó legyen) nincs semmi befolyásuk; felettük lebegnek és az ilyen elvek alapján cselekvő embereknek kevesebb erkölcsi irányításuk, ingatagabb erkölcsi alapjuk van, mint lenne e túlfeszített elvek nélkül. Az elvileg elhatározott kíméletlen, öngyilkosságig menő felelősségérzet árnyékában a legkönnyebb az egyik gaztettet a másik után frivol cinizmussal elkövetni.

Sartre ebből is lát valamit, anélkül persze, hogy bármiféle következtetést akarna belőle levonni. A felderengő problémát így fetisizálja és mitizálja az erkölcsi semmitmondásig: „Aki felismeri az aggodalomban, (Angst, angoisse a Kierkegaard-recepció óta egyik döntő kategóriája az exisztencializmusnak), hogy létének állapota: belevetve lenni egy olyan felelősségbe, mely egészen a teljes magányosságig vezet, az nem ismer többé se lelkiismereti furdalást, se bűnbánatot, se mentegetődzést." Ahogy a fenségestől a nevetségesig csak egy lépés van, úgy az erkölcsi fenség bizonyos fajtáitól a frivolságig, a cinizmusig is csak egy lépés.

A Sartre-féle szabadságfogalom gondolati csődjét azért kellett olyan élesen kidolgozni, mert éppen itt van a kulcsa e tan viharos hatásának bizonyos körökben. A szabadság, a felelősség elvének ilyen elvont és túl-

feszített, teljesen üressé és irracionalissá vált koncepciója, a közélet, a társadalmi szempontok előkelő megvetése az egyén ontológiai integritásának védelmében elsősorban a sznobok részére egészíti ki magávalragadó módon a Nincsen mítoszát; mert az ő számukra a kegyetlenül szigorú elveknek a cinikus cselekvési lehetőségekkel, a morális nihilizmussal történő ilyen vegyüléke szükségképpen felette vonzó kell hogy legyen. De azonfelül ez a szabadság-elgondolás alkalmas arra is, hogy a mindíg szélsőséges individualizmusra hajlamos értelmiség bizonyos része ideológiai alapot nyerjen a demokrácia kifejlesztésének, továbbépítésének elutasítására. Már eddig is akadtak bizonyos, magukat demokratáknak valló közírók, akik a feketézők, a szabotálók és síboló tőkések jogait védték az egyéni szabadság nevében, sőt ezt az elvet arra is felhasználták, hogy a reakció, a fasizmus „szabadságának" elvét védelmezzék; már eddig is a felelősség volt a jelszó, amelynek nevében az új birtokosok földjének telekkönyvezését, a B-listázást előbb megakadályozni, majd visszacsinálni igyekeztek. Ezeknek is nagyon kapóra jön a Sartre elvont és túlfeszített szabadság- és felelősség-koncepciója.

Sartre könyveiből nem az a benyomásunk, mintha ő éppen ezeknek a rétegeknek ideológusa óhajtana lenni, s francia hívei között kétségkívül vannak igazán meggyőzött demokraták is. De a nagy divatok nem szoktak sokat törődni a szerzők belső szándékaival. A társadalomban létező különböző áramlatoknak megvannak a maguk ideológiai szükségletei és ezek Molière-rel azt mondják: „Je prends mon bien où je le trouve". Így nemcsak a sznobizmus, hanem a reakciós közírás egy része is az exisztencializmus tüzén készül a maga levesét megfőzni. Ez eggyel több ok számunkra megmutatni, hogy az exisztencializmus elsajátítása távolról sem prometheuszi tett, nem egy égi tűz ellopása, hanem sokkal inkább felette hétköznapi rágyujtás egy véletlenül szembejövőnek véletlenül égő cigarettáján.

AZ EXISZTENCIALISTA ETIKA ZSÁKUTCÁJA

1.

Az exisztencializmus történelmi helyzete

Nem vélellen, hogy az exisztencializmusban a válság bizonyos tünetei mutatkoznak. A filozófia története arra tanít minket, hogy minden világnézet saját korából fakad; ez nyomja mélyen rá bélyegét módszerére, szerkezetére és előfeltételeire is. Azért hoznak létre filozófiai válságokat a történelem hirtelen fordulatai. Oly felfogások, amelyek hosszú időkön keresztül minden további nélkül nyilvánvalóknak látszottak, „hirtelen" kérdésessé válnak. Lázasan kezdik keresni az új megokolásokat, nekilátnak az újjáépítésnek, továbbfejlesztésnek. Mert másrészt, amíg nem alakul ki egy társadalom lényegesen új gazdasági és társadalmi szerkezettel, amíg a régi osztályok és rétegek még megóvják hatályukat és befolyásukat, még ha meg is ingott pozíciójuk az össztársadalomban — addig továbbra is érvényben maradnak a filozófia bizonyos végső előfeltételei, ki nem mondott axiómái. Ezért a filozófiai válságok rendszerint kísérletekként lépnek fel összehangolni a régi eszméket a megváltozott társadalmi élet új tényeivel és problémáival, az emberek új magatartásával. Ilyen volt a hegeli filozófia helyzete a júliusi forradalom után, ilyen az új-kantianizmusé és a pozitivizmusé az első világháború után.

Fölötte meglepő volna, ha a fasizmus összeomlása, a demokráciáért és különösen az „új típusú" demokráciáért vívott harc nem hozott volna létre krízisszerű változásokat ama polgári filozófiában, amely még a fasizmust előkészítő korszakából nemcsak átmentette magát a hitlerizmuson, világháborún és világfelszabaduláson keresztül, hanem arra is készül, hogy a közvetlenül háború utáni korszaknak uralkodó filozófiájaként lépjen fel, úgy mint a Spengleré az 1918-at közvetlenül követő korszakban: az exisztencializmusra gondolunk.

Azok a társadalmi tények, amelyek alapjai e krízisnek, ama filozófiai szerkezeti változások, amelyek előhívják, fölötte egyszerűek és ugyanakkor fölötte bonyolultak. Nem lehet semmisem nyilvánvalóbb annál, mint hogy a felszabadulás utáni baloldali értelmiség nem érheti

be a *Lét és Idő* (Sein und Zeit) halálhangulatával, hogy semmiképpen sem elégítheti ki a régi exisztencializmus felhívása az abszolút passzivitásra, hogy nem nyugodhat bele elvontan privát szabadságfogalmába. Persze a háború utáni korszak társadalmi és történelmi feltételei éppenséggel nem egyöntetűek. A fasizmus meg van verve. Nemcsak katonailag és politikailag, hanem erkölcsileg is. De ez inkább objektíve igaz, mint szubjektíve. Mindenekelőtt: a fasiszták megmaradtak. És megmaradtak, támogatva ama „demokratikus" áramlatoktól, amelyek hasznos tartalékot látnak bennük a baloldal ellen. Ez pedig a fasizmus elleni ideologikus harc letompítását jelenti. De mindenekelőtt tökéletes türelmet azokkal a világnézetekkel szemben, amelyek a fasizmust szellemileg és erkölcsileg előkészítették (Nietzsche, Spengler, Ortega y Gasset, Heidegger). Ez irányok befolyása még a politikailag baloldali értelmiségben is elég nagy. Az új társadalmi és politikai helyzet tehát világnézetileg fölötte bonyolultan és ellentmondásosan jut kifejezésre, és távol van attól a radikális leszámolástól a prefasiszta és fasiszta örökséggel, amelyet az optimista demokraták Hitler bukásától vártak.

Ezeket az irányzatokat a legtöbb országban még élesíti a belpolitikai helyzet és bizonyos nemzetközi vonatkozások. Világos, hogy nem maradhatott világnézeti következmények nélkül az utolsó évek ingatag egyensúlyhelyzete, mely nem tudott nyugvópontra jutni sem az új világháborút előkészítő és annak megakadályozására szolgáló kísérletek, sem az új demokrácia felépítését célzó előnyomulás és az egynegyedes vagy háromnegyedes fasizmus újraéledése között. E világnézeti következmények mindenekelőtt a régi típusú humanizmus teljes tanácstalanságában nyilvánultak, amely legalább is annyira fél egy új demokrácia felépítésétől, mint a fasizmus restaurációjától és amely ezért mindinkább visszavonul az elvont követelmények világába, egy „fenkölt" pesszimizmusba. Ennek azonban az a következménye, hogy a prefasiszta világnézetek — persze bizonyos belső átcsoportosítással — továbbhatnak, hogy próbálnak hozzáidomulni az új valósághoz, anélkül, hogy alapjaikat megváltoztatnák. Sok jel például arra mutat, hogy ép a heideggeri filozófia befolyása az Óceánon túl meg fog erősödni, és pedig épúgy a filozófiának határozottan reakciós irányaként, mint annakidején Németországban; így vannak Amerikában fenomenológusok, akik Heidegger és Scheler reakciósságának túlsúlybajutását támadják egy Husserl-féle ortodoxia nevében. A régi világ értelmisége sem egyöntetű világnézetileg. Jaspers is, aki kezdettől fogva igen ügyesen hozzáidomította az exisztencializmust egy mérsékelt polgári gondolatvilághoz, változatlanul elismert mint vezető gondolkodó az értelmiség széles köreiben, különösen azokban, amelyek a háború utáni változásokat gyanakvó szemmel követik, akik az attencionalizmus számára egy filozófiailag és erkölcsileg „fenkölt" ideológiát keresnek.

Az exisztencializmus különleges francia árnyalata, a Sartreé és iskolájáé, különös helyzetben van. Az ellenállás idejében nyerte meg hívei zömét. Ez akkor még lehetséges volt — aránylag kis, Heidegger fundamentális ontológiája lényegét alig érintő — változásokkal. Az ellenállás

résztvevői számára maga a mozgalom célja: a felszabadulás, ellensége: a hitlerizmus társadalmi és erkölcsi nihilje — puszta mítosz. A Heidegger-féle belevetettség a semmibe (Geworfenheit), az együtt-lét (Mit-Sein) absztrakciói még minden különös nehézség nélkül válhattak a mítosz részeivé. De mikor az ellenállásból felszabadulás lett, amikor a benne elfoglalt szerepe következtében az exisztencializmus avval az igénnyel lépett fel, hogy meghódítsa éppen a baloldali értelmiséget, éppen fiatalabb nemzedékét, akkor szükségszerűleg előtérbe kellett lépniök a szabadság tartalma és a felszabadulás iránya problémáinak, vagyis az erkölcs és a történelemfilozófia problémáinak; akkor az exisztencializmus kénytelen volt felvenni a világnézeti harcot a marxizmussal a megnyert és megnyerendő hívek lelkéért.

Már rámutattunk egyes történelmi analógiákra. Persze tudjuk, hogy az ilyen analógiákat csak a legnagyobb óvatossággal alkalmazhatjuk, mert elvont szerkezeti hasonlóságok mellett, sokkal súlyosabb és konkrétebb történelmi-társadalmi különbségek hordozói. Az analógiák csak az általános filozófiai helyzetet világíthatják meg és nem konkrét problematikáját. De e megszorítások ellenére rá kell mutatnunk egy analógiára: a nietzschei filozófiára, mint az imperialista korszak előestéjén létrejött schopenhaueri filozófia válságának termékére. Miben áll az analógia? És miért szabad egyáltalában alkalmazni? Mert Nietzsche — habár egészen más körülmények között és azért filozófiailag egészen más módon — éppen úgy mint Sartre ma, arra törekedett, hogy a magába zárkózó passzivitás bölcseletéből, az objektív történelmietlenség vagy történelemellenesség, a társadalmi akozmizmus bölcseletéből az aktivizmus bölcseletét építse fel, egy történelmi, egy társadalmi bölcseletet. Sartre úgy viszonylik Heideggerhez — újra az analógiát illető szükséges fenntartásokkal — mint Nietzsche Schopenhauerhez. Nietzsche úgy oldotta meg a kérdést, hogy a schopenhaueri passzív, cselekvésellenes, reakciós nihilizmusból cinikusan aktív nihilizmust csinált, a történelmietlenség mítoszából a barbarizált történelem mítoszát, amely nála épúgy terméke marad a mindenható szubjektivizmusnak, mint Schopenhauernál a történelmiség semmibe való széthullása. A schopenhaueri filozófia eme társadalom-politikai, világnézeti-erkölcsi átgyúrását az ismeretelméleti alapok megtartása mellett Nietzsche — szubjektíve őszintén — a schopenhaueri bölcselet radikalizálásának formájában végzi el; de objektíve, a társadalmi valóságban — annak a gazdasági fejlődésnek hullámaitól felkapva, amelyek az imperializmus, a világháborúk korába sodorták a történelem folyását. És a nietzschei filozófia teljesítette ebben a korszakban a fejlődés által kijelölt feladatát: semlegesített éppen a lázongó értelmiségben sok komolyan forradalmi törekvést, ellenméreg volt a marxizmus ellen, előkészítette az elégedetlen értelmiségben részben a behódolást, a reakciós hatalmak előtt, részben a vértezetlenséget velük szemben.

Ha a nietzschei bölcseletet, mind összefüggését Schopenhauerrel, mind a pesszimizmus és nihilizmus leküzdésére irányuló kísérletét, mindkettőnek átváltozását a fasizmus által később szentesített „hősi

pesszimizmus", „hősi realizmussá", — ha mindezt a marxizmus elleni védekezés kísérleteként értelmezzük, akkor a polgári filozófiatörténet részéről kétségtelenül nagy ellenállásra fogunk bukkanni; ebben a felfogásunkban e körök bizonyára a marxizmus és befolyásának túlértékelését fogják látni. Ha azonban csak a német szellemi fejlődést, Nietzsche előnyomulásának idején, elfogulatlanul nézzük, akkor látnunk kell, hogy ez a védekezés hogyan uralja — Toenniestől Simmeltől, Sombarttól és lógiai és szociálbölcseleti gondolkodást részben a marxizmus elleni nyilt Webertől Mannheimig, sőt még C. Schmittig és Freyerig is — a szocioharc formájában, részben a marxizmus egyes alkatrészeinek elsajátítása, elferdítése és vulgarizálása (és ezáltal „immunizálása") formájában. És csak ebből az alapból, ezektől a felismerésektől élesített szemekkel lehet megérteni, hogy Nietzsche erkölcstana, társadalombölcselete, történelembölcselete egyetlen nagy polémia a szocialista világnézet ellen. Persze, igen felületes polémia. Nietzsche még azt gondolhatta, hogy boldogulhat treitschkei színvonalú érvelésekkel. Gondolkodásának követői az imperialista korszakban már kénytelenek voltak a felvetett kérdéseket messzemenően átszellemiesíteni. Ezt világosan láthatjuk Simmelnél és Webernél, Spenglernél és Schelernél; és akárhogy áll a dolog szubjektíve, filológiailag, objektíve bizonyára igaz, hogy a *Lét és Idő* egyetlen nagy polémia Marx árufetisizmus-koncepciója valamint bölcseleti és társadalmi következményei ellen. Az osztályellentétek óriási kiélesedése az első imperialista világháború utáni korszakban a marxista befolyás feltartóztathatatlan előnyomulását jelenti. Ma már minden világnézetnek, amely általános érvényességre, széles társadalmi hatásra tart igényt, amely nem elégszik meg avval, hogy tisztán katédra-filozófia legyen, szükségképpen össze kell mérnie fegyvereit a marxizmussal.

Ez — hogy az exisztencializmus egy kedvenc kifejezésével éljünk — Sartre és iskolájának mai „szituációja". És ezzel a fent jelzett analógia Schopenhauer—Nietzsche és Heidegger—Sartre között — minden fenntartás ellenére — bizonyos konkrét jelentőséget nyer. Az analógia mindenekelőtt a bölcselet — egyelőre szándékosan fölötte elvontan értelmezett — társadalmi szerepére vonatkozik. Ebből a szempontból filozófiáik — társadalmi eredetük fontos különbségei, filozófiai módszereik néha tökéletesen ellenkező volta dacára — mind Schopenhauer, mind Heidegger bölcselete a nihilista passzivitás, az ember társadalmi aktivitása elvi elítélésének, a magába visszahúzódó privát, szolipszisztikus egyén dicsőítésének világnézetét hirdeti. Az analógia továbbá a következőben rejlik: eme ismeretelméletek vagy ontológiák mindkettőnél következetesen össze vannak kapcsolva evvel a nihilista passzivitással, erre irányulnak, sőt erre épülnek; de mihelyt valamiféle aktivizmus hordozói lesznek, szükségképpen ellentmondások, eklekticizmusok melegágyává válnak. Ez kétségtelenül beállt Nietzschenél. Bölcselete alapjainak — még saját előfeltételeiből nézve is — korhadt volta már azért sem zavarhatta világhatását, mert ez a korhadtság pontos gondolati visszatükrözése volt ama társadalmi fejlődés korhadtságának és ellentmondásosságának, amely bölcseletét hordozta és magasra emelte. Ilyen ellentmondások és

eklektikus kibékítésük még csak érdekesebbé tették ilyen körülmények között Nietzsche bölcseletét.

A német exisztencializmus aktivizálása szintén nem bonyolult probléma a Hitler-uralom alatt, amikor Heidegger, a freiburgi egyetem rektora katonás glédában az urnához vezette az egyetem diákjait, hogy Németországnak a Népszövetségből való kilépéséért szavazzanak. Löwith egy korábbi szakaszra vonatkozó jellemző idézete arról, hogy a diákok hogyan reagáltak a heideggeri erkölcsre: „El vagyok szánva, csak nem tudom mire", már magában véve elegendő társadalom-lélektani magyarázat, különösen ha kiegészítjük a fasiszta nihilizmus vezérelvével, „a veszedelmes élettel"; amely elvben a heideggeri elméleti aggódás gyakorlati aktivitásba megy át. Az aktivizmusnak Heideggernél semmiféle filozófiai következménye nem volt.

Egész máskép áll a dolog a francia exisztencializmussal. Ez a filozófia a baloldali, haladó, a demokratikus és szocialista értelmiség filozófiája akar lenni. Tehát nem teheti — à la Nietzsche —, hogy a szocializmust egy pár szidalommal elintézze, vagy —à la Heidegger —, hogy a koncentrációs táborok védelme alatt nyilvánosan egyáltalán ne vegyen tudomást róla. Ellenkezőleg arra kényszerül, hogy nyílt szellemi küzdelemben megmérkőzzék vele; és itt meg kell mutatnia, hogy fölötte áll a szocializmusnak a történelemfilozófia és az etika terén, hogy az összes kérdésekre, amelyek az emberi magatartás számára a történelemből adódnak, az *exisztencialista elvek* alapján jobb, világosabb és konkrétebben útmutató feleleteket tud adni mint a marxizmus.

A szándék-etika és a következmény-etika ellentmondása

Az exisztencialista etika kérdéséről van szó, mégpedig a történelmileg felfogott jelen konkrét feltételei között. Mindjárt e kérdésfeltevés mutatja, hogy az exisztencializmus — saját filozófiai előfeltételeinek szemszögéből nézve — kezdettől fogva defenzivába szorul, hogy tőle idegen területen kénytelen a harcot felvenni.

Már ebben megnyilvánul a marxizmus előretörése. Egynéhány évtized előtt még lehetett egyszerűen gőgösen kijelenteni: a marxizmusnak nincs etikája. És az akkori vaskalapos iskola-bölcsesség szempontjából, amely etikán nem értett mást, mint időtlen elvont formális követelményeket, ez érthető is. De ez a szemrehányás akkor nemcsak Marxot illeti, hanem a filozófiatörténet minden nagy konkrét etikusát, mindenekelőtt Arisztoteleszt és Hegelt. Az eredeti exisztencializmus azonban itt a vaskalapos bölcsesség oldalára áll: őse, Kierkegaard ugyanabban az irányban támadta Hegelt s époly értetlenséggel állott szemben a tulajdonképpeni erkölcsi problémákkal, mint ahogy a későbbi egyetemi filozófia állott szemben Marx-szal. Max Weber terminológiáját használva: Kierkegaard époly kizárólagosan a szándék-etika híve, mint

Kant és Fichte és ahogy Sartre is, különösen a *L'être et le néant*-ban, míg Marx épúgy mint Arisztotelesz és Hegel túlhaladja a szándék-etika és követelmény-etika modern antinómiáját. (A mai etika eme fődilemmájának elemzésénél használjuk Max Weber tudományos formában népszerűsített terminológiáját, amely dilemmát, ahogy közismert, Hegel már elutasított mint látszat-dilemmát.) Köstler ujságírói kolportázsa a Jogi és a Komiszár ellentétével fellengzően misztikus kifejezést adott e dilemmának. Látni fogjuk, hogy ez a fogalmazás, amely az exisztencialistákat fölötte foglalkoztatta, semmivel sem járul hozzá a probléma lényegéhez.

Az az etika, amelynek kiinduláspontja az etikusan cselekvő szubjektum egyéni aktusa, amely ez aktus szándékában látja az erkölcs kritériumát, nem lehet más, mint szándék-etika. A cselekvés összekapcsolása következményeivel kell, hogy egész más területen, elvileg másfajta törvények uralma alatt történjék. Ezáltal létrejön az etika világának elvágása a többi, „külső" emberi világtól, amely elválasztást lehetetlen megszüntetni a szándék-etika előfeltételei, kategóriái alapján, hisz ép ezek vitték végbe gondolatilag az etika világának eme kikapcsolását.

A szándék-etika szélsőséges hívei — és csak ezek következetesek a maguk módján — ezért vissza is utasítják a következmények bármiféle tekintetbevételét; így a hegyi beszéd etikája, így lényegében Kierkegaard és Heidegger is. Ha történik kísérlet ebben az irányban, amit persze egyetlen etika sem kerülhet el, amelynek tartalma és szándéka nem a „világ" teljes visszautasítása, nem a teljes lemondás a társadalmi valóság átértéséről, szükségessé válik az etikát valamely módon összekapcsolni a társadalom- és történelemfilozófiával. Csak az a kérdés, hogy hogyan lehet ezt a kapcsolatot gondolatilag újra megteremteni, miután a szándék-etika, hogy tisztán tartsa a szubjektív aktus, a szubjektív szándék döntő prioritását, kikapcsolt az eredeti etikai magatartásból minden társadalmi-történelmi tartalmat, amely akárcsak esetlegesen is hozzájárulhatna az elhatározás befolyásolásához.

A kanti etika sorsa ismeretes. Kant úgy próbált a kategórikus imperatív szándék-etikájának tiszta formalizmusából kikerülni, hogy minden egyes konkrét etikai aktusnál a tartalmi ellentmondásnélküliséget tette meg kritériummá. Így — hogy az ő példáját használjam — a letétet elsikkasztani nem szabad, mert a sikkasztás ellentmondana a letét fogalmának, „mert az ilyen elv mint törvény saját magát semmisítené meg. miután azt eredményezné, hogy letét nem is léteznék". Hegel bírálatában azt feleli erre: „Hogy nem léteznék letét, milyen ellentmondást rejtene ez magában? Hogy ne lehessen letét, kell, hogy ellentmondjon más szükséges meghatározottságnak; mintahogy az, hogy egy letét lehetséges legyen, más szükséges meghatározottságokkal függ össze és ezáltal maga is szükségessé válik. De ne hivatkozzunk más célokra és materiális okokra. hanem az kell, hogy a fogalom közvetlen formája határozza el az első vagy a második feltevés helyességét. De a forma számára ép annyira közömbös az egyik meghatározottság, mint a vele ellentétes . . ."

Hegel itt kimutatja, hogy Kant elhagyja saját etikájának filozófiai

alapjait, amikor egy gazdaság-társadalmi kategória és a hozzá való magatartás létét vagy jogosultságát le akarja vezetni a kategórikus imperativusból. A kanti etika, mint formalisztikus szándék-etika előtt el van zárva az a lehetőség, hogy ezt a kérdést *saját talaján* még csak fel is vesse. Annál inkább, mert Kant — amire Hegel itt ki sem tér — az egész objektív külvilág megismerését, beleértve természetesen a társadalmi-történelmi világét is, tisztán mint a jelenségek megismerését értelmezi, és ezek tiszta jelenségvoltával ellentétben az etikai cselekedet aktusában látja a magánvaló, a noumenon világának megragadását. Kant fenti törekvéseinek következetes végiggondolása tehát átalakítaná — az etikai aktus és az itt követelt ellentmondásnélküliség közvetítésével — a társadalmi-történelmi világ megismerését a magánvaló megismerésévé és evvel megsemmisítené teljes egészében saját ismeretelméletét.

Érdekes és jellemző, hogy nemcsak a fiatal Hegel tiltakozott az objektív idealizmus nevében Kant ama tendenciája ellen, hogy formállogikus úton szerezzen társadalmi tartalmat etikája számára, hanem az újabb fejlődés folyamán Georg Simmel is a Kant életfilozófiailag értelmezett szubjektív idealizmusa nevében. Simmel éppen úgy, mint Hegel, a kategórikus imperativus logikai ellentétnélküliségének állítólagos kritériumából indul ki. De Simmel szerint ez a kritérium csak egy belső etikus értelemben érvényes, vagyis a szubjektivista szándék-etika értelmében, mert „cselekedetünk belső logikai egységessége kritériuma erkölcsi értékének is . . .“ Vagyis, hogy újra a kanti példára visszatérjünk, a letét elsikkasztása épúgy lehet erkölcsi, mint a megőrzése, hacsak az erkölcsi cselekedet „belső logikai egységessége“ fennmarad.

A formalisztikus szándék-etika társadalmi tartalommal való megtöltésének vitájára nemcsak azért tértünk ki oly részletesen, mert itt a problémakomplexum összes fontos filozófiai kérdései elvi formában felmerülnek, hanem azért is, mert Sartre maga is népszerű brosúrájának etikai állásfoglalásában lényegesen közeli szomszédságba jutott a Kantéhoz. Amennyire a *L'être et le néant*-ból etika levezethető, annyiban ebben a szubjektív aktusnak kizárólagos elsőbbsége van. Hogy e radikális szubjektivizmus milyen következményekkel jár a cselekvő szubjektum embertársaihoz való viszonyára, már más összefüggésben kifejtettem. Tehát, hogy Sartre filozófiai főművének álláspontját jellemezzem, egy idézetre szorítkozhatom. „A háború legszörnyűbb helyzetei, a leghorzalmasabb kínzások nem teremtik a dolgok embertelen voltát: *embertelen szituáció* nem létezik (aláhúzás tőlem, L. Gy.); az embertelenség fölött csak félelmem, menekülésem, a mágikus magatartásmódokba menekvésem által *határozok magam;* de ez az elhatározás emberi és a teljes felelősséget magam viselem érte.“ Sartre népszerű brosúrája ellenben már tekintettel van az általunk jellemzett általános helyzetre a felszabadulás után és azokra a filozófiai kötelezettségekre, melyek ebből a helyzetből az exisztencializmus számára bekövetkeztek. Ennek megfelelően Sartre itt a következőket mondja: „arra vagyok kötelezve, hogy saját szabadságommal egyidejűleg a mások szabadságát is akarjam, nem állíthatom célul a magam szabadságát, ha nem állítom egyúttal célul a másokét is.“ Vagy egy

másik helyen még radikálisabban és még elmosódottabban: „Amit választunk, az mindig a jó, és semmi sem lehet számunkra jó, ami nem lenne jó mindenki számára." Mindenkinek, aki ismeri Kant filozófiáját, rögtön nyilvánvaló, hogy Sartre itt egész közel jutott a kanti etikához. Az itt idézett követelmény egészen közel áll a kategórikus imperativus ama következményéhez, hogy minden a világon tisztán eszköznek használható, „csak az *ember magánvaló cél*". Meg fogjuk látni, hogy ez a gondolat az exisztencialista etika felépítésében mily döntő szerepre van hivatva.

A kérdés csak az, hogy mi jogon szélesíti így ki Sartre eredeti szabadságfogalmát? Az etika e kanti értelmezése még mindig szerves alkatrésze-e az exisztencializmusnak? Félreértés elkerülése végett: semmiképpen sem érezzük magunkat kötelezve arra, hogy az exisztencializmus ortodoxiája fölött őrködjünk. De hogyha Sartre és hívei avval az igénnyel lépnek fel, hogy e filozófia, amelynek alapjait Heideggernél nihilistának és reakciósnak ismertük fel, a demokratikus haladás világnézetét képviseli, akkor ez ellen tiltakoznunk kell. Annak a szakadéknak felmutatása tehát, amely a filozófiai alapok és az etikai követelmények között tátong, mindenki számára, aki komolyan veszi a gondolkodást és az etikát, azt a követelést tartalmazza, hogy vagy mondjon le a heideggeri alapokról, vagy pedig a haladás, a szabadság követelményeiről.

Sartre következetlensége, új nézeteinek eklektikus jellege mindenek előtt abban nyilvánul, hogy a szabadság új fogalma egyáltalában nem azonos azzal, amelyet a filozófiai főmű tartalmaz. Ebben Sartre, egy néhány részletben való eltérés dacára, komolyan vette a Kierkegaard—Heidegger-féle alapokat. Ezért itt szabadságon érti az egyéni elhatározás és cselekedet szubjektív aktusát, teljesen függetlenül a cselekedet minden tartalmától, minden irányától; hogy valaki a kínzások hatása alatt vall vagy pedig hallgat, hogy valaki a katonasághoz való behívásnak alá veti magát vagy ellenáll stb.: mindenütt az egyéni aktusban létrejövő szabadság a lényeges, és kizárólag csak az.

Lehet-e másnak *ilyen* szabadságát akarni vagy nem akarni? Következetesen gondolkodva: bizonyára nem. Mert hogyha a másiknak szabadságát (a szabadságot mindennapi értelemben véve) közvetlen módon elnyomom, ha erőszakot követek el rajta, akkor ez a cselekedetem először is exisztencialisztikusan *lehet a magam* szabadságának aktusa és másodszor a másiknak — a Heidegger—Sartre-féle szabadságelmélet értelmében — határtalan szabadsága van a reagálásra. Igaz, hogy egy „szituációt" teremtek a részére, de ebben legteljesebb szabadsága van arra, hogy válasszon az engedelmesség és az önvédelem között; akármelyik utat választja is, Sartre értelmében — ezt teljes szabadságban választ*hatja*, és szabadságát megvalósíthatja az alávetés vagy önvédelem önválasztotta aktusában. A maximális hatásom a másikra tehát itt az, hogy egy „szituációt" teremtek a számára; de evvel *nem* nyúl*hatok* be az ő szabadságába.

Ezzel persze Sartre népszerű brosúrájának morális követelménye magábanvéve nem lett értelmetlen. Sőt fölötte világos értelme van, csak összeegyezhetetlen főművének bölcseleti előfeltételeivel. Nemcsak formál-

logikai okokból, hanem azért sem, mert a most követelt szabadság nem a tisztán egyéni aktus szabadsága, hanem ellentétben előbbi megállapításaival, a társadalmi értelemben vett szabadság. Hogyha ebben az értelemben, úgy, ahogy ezt a görög etika rendszerint tette, a magam részére akarom a szabadságot elérni, akkor ez az akaratom értelmetlen, mihelyt nem követelem egyúttal a mások szabadságát is. Mert mit jelent a szabadság ebben az esetben? Azt, hogy szabad állam szabad polgára vagyok; polgártársaim szabadsága ebben az esetben múlhatatlan előfeltétele saját szabadságomnak. Ez az összefüggés világos, de ép olyan világosan következik belőle, hogy ennek a szabadságnak — tárgyilag és nemcsak formálisan — semmi köze az eredeti sartre-i szabadság-fogalomhoz, amely kizárólag az egyéni aktus elhatározásában jön létre.

Sőt, hogyha Sartre eme két, gyökeresen különböző, de egyidejűleg használt szabadságfogalmát tüzetesebben megvizsgáljuk, akkor módszertani kölcsönzése Kanttól új megvilágítást nyer. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy mindeme felmutatott következetlenségek ellenére Kant saját előfeltételei alapján juthat el bizonyos jogosultsággal szándék-etikája általánosításához; mert az etikus aktus Én-jét ő szembeállította a közvetlen érzéki világ emberével, tehát amaz már eleve az emberre, mint észlényre, mint az emberiség egy alkatrészére vonatkozik. Hogy az ember nem használható eszköznek, ez a tilalom tehát semmiképp sem mond ellent ennek a koncepciónak, inkább azt árulja el, hogy Kant etikájának formalisztikus burkai több társadalmi-történelmi elemet rejtenek magukban, mint azt szerzőjük tudta.

A sartre-i formalizmus is tartalmaz, ahogy látni fogjuk, öntudatlanul, implicit társadalom-történelmi elemeket; de ezeknek egész más, ellenkező jellegük van. Kant etikájának idő-meghatározta elemeit már Simmel akarta olyképpen modernizálni, hogy a kanti „lényegileg egyfajta egyének szabadságával" új individualizmust állított szembe: az egyéniség egyetlenségét. A francia forradalom korszakából fakadó egyenlőség eszméje, melyet Simmel itt elavultnak nyilvánít, tette módszertanilag lehetővé a kanti etika fent elemzett általánosítását. Az egyetlenség simmeli etikája lett az imperialista korszak uralkodó tendenciája és egyre jobban átváltoztatta az etikát az egyetlenegyszer előforduló egyéniségek egyedül lényeges szubjektív cselekedeteinek irracionalista szolipszizmusává. Heidegger *Sein und Zeit*-ja és Sartre *L'être et le néant*-ja e fejlődés csúcspontjai. Sartre tehát csak sokkal nagyobb nekifutással érhetné el a szabadság fogalmának általánosítását, mint a maga idejében Kant. De Sartre még tovább akar menni az általános felé, mint Kant. Mert követelése: „szabadság mindenki részére" kétségtelenül tovább megy, mint Kant tilalma, hogy az embert eszközként használjuk. Itt ugrásra volt szükség. Kierkegaard filozófiai unokája nem is habozott ugrani. Egy világosan meghatározott szabadságfogalomból átugrott egy vele homlokegyenest ellenkezőbe.

Látjuk, hogy népszerű brosúrájában Sartre két szabadságfogalommal dolgozik, melyeknek semmi közük egymáshoz, sőt egyenesen kizárják egymást. Ebben a könyvecskében hoz egy elevenen leírt, jellegzetes

példát, amelyből világosan kiderül, hogy számára az új szabadságfogalom nem más, mint a kor követelményeinek tett engedmény, de hogy lényegében még mindig változatlanul a Kierkegaard—Heidegger-féle etika talaján áll. Kimerítően írja le egy fiatal ember konfliktusát, akit a szabadságmozgalom választás elé állít: vagy engedje át anyját sorsának, vagy váljék hűtlenné a szabadságmozgalomhoz? Hogyha Sartre igazán komolyan venné új szabadságfogalmát, akkor meg kellene kísérelnie, hogy általános fogalmazásából (a magam szabadságának összekapcsolása mindenkiével) irányelvet nyerjen tanítványa erkölcsi elhatározása számára. De ez eszébe sincs. Hanem azt mutatja ki, hogy az a — a kanti fogalmazáshoz igen közelálló — meghatározás: az embert ne használjuk eszközként megoldhatatlan dilemma elé állítja a fiatal embert. Kénytelen vagy anyját, vagy fegyvertársait eszköznek használni. Főműve etikájának szemszögéből Sartre elutasít minden tanácsot. Azt mondja tanítványának: „Maga szabad, válasszon . . . Nincs általános morál, mely megmutathatná magának, hogy mit csináljon." Ez nagyon szép és következetes. De vajjon Sartre új erkölcse, szabadságom összekapcsolása mások szabadságával, nem szintén „általános erkölcs-e", tehát olyan, mely Sartre szerint a cselekvőnek nem mutathat irányt és régi szabadságfogalmának értelmében ne is mutasson? Ha azonban ez így van, mi az értéke emeli „általános erkölcsnek" az etika felépítésében? Ha az elhatározás aktusa az egyedül döntő momentum, ha az elhatározás belső összhangja az ebben az aktusban magát újjá teremtő egyéniséggel a szabadság egyetlen kritériuma, egyetlen megvalósulási módja, akkor az exisztencializmusban nincs helye a morális, még kevésbé a történelmi-társadalmi általánosítás bármilyen fajtájának. De akkor a brosúra új etikája toldalék, amelyet teljesen eklektikusan és ellentmondásosan hozzáragasztottak a tulajdonképpeni exisztencializmushoz.

3.

Újra megsemmisítik Marxot. Hányadszor?

Már ez a rövid elemzés nem lényegtelen módszertani tanulsághoz vezethet. Az etika minden koncepciója, sőt minden egyes kategóriája — függetlenül attól, hogy ez mennyire vált tudatossá a filozófus számára — a társadalom és fejlődésének bizonyos koncepcióját tartalmazza (ez persze még a fejlődés tagadását is magában foglalhatja). Az etika felépítésének következetessége feltételezi tehát — még csak formális helyessége szempontjából is — a történelem szerkezetének és dinamikájának és benne az egyénének azonos koncepcióját. Ebből a szempontból bizonyos elvi jelentőséget nyer az a következetlenség, amelyet Sartre népszerű brosúrájában felmutattunk: azt jelzi, hogy Sartre felfogása a társadalomról, a történelemről, történelmi helyzetekről bizonyos — valószínűleg nem tudatossá vált — eltolódásokat szenvedett és miután, ahogy megmutattuk, filozó-

fiai alapnézeteit nem revideálta, két különböző szabadságfogalommal való zsonglőrözést eredményezett, ahol az újabb fogalom az exisztencializmus módszerével össze nem egyeztethető.

A régi exisztencializmus előfeltételei, melyek társadalmilag az imperialista korszak egy meghatározott értelmiségi réteg helyzetéből fakadnak, irodalomtörténelmileg pedig Kierkegaard, Husserl és Heideggerből — mindig erősbödő és elmélyülő ellentétbe kerülnek azokkal a problémákkal és felismerésekkel, amelyek a felszabadulás utáni időben az exisztencializmust megrohanták. Szerintünk ez a folyton mélyülő ellentét sodorta válságba az exisztencializmust. Hogy e válság a vezető exisztencialisták, elsősorban Sartre előtt nem lett tudatossá, nem meglepő. Nem is akarunk itt históriai analógiákra emlékeztetni; elegendő, ha arra gondolunk, hogy ama módszertani elmosódottság, mely a fenomenológiát mindig jellemezte, különösen amióta — a módszertanilag nagyon kevéssé végiggondolt, inkább kinyilatkoztatásszerű, mint megalapozott — „fundamentálontológiába" torkollott, megengedi a „zárójel" annyira önkényes nyitását és zárását, vagyis annyira önkényes hintázást képzet és valóság között, hogy annak megítélése, szubjektív-e valami, vagy pedig objektív, csak a legélesebb kritikai öneszmélés mellett lehetséges. De az a lázas törekvés, mely az exisztencializmust kora filozófiájává akarja tenni, az a forró óhaj, hogy a dialektikus materializmussal való versenyében ő bizonyuljon győztesnek, ellene dolgozik eme kritikai öneszmélésnek.

Ezt legvilágosabban láthatjuk magánál Sartre-nál. Simone de Beauvoir és különösen Merleau Pontynál megállapítható bizonyos törekvés ama problémák megértésére, amelyeket a kor éppen a marxizmus tükrözésében elébük állít, azt remélve, hogy mindennek dacára az exisztencializmus végső fölénye ki fog derülni, noha, bár legtöbbször homályosan feldereng előttük, hogy filozófiájuk korrektúrára szorul. Evvel ellentétben Sartre maga megpróbálja a kényelmetlen filozófiai vetélytársat olcsó, demagógikus, komoly gondolkodóhoz gyakran nem méltó eszközökkel gondolatilag félretolni, hogy így érvényre juttassa vele szemben az exisztencializmus ideológiai fölényét.

Sartre folyóiratában két részletes tanulmányt szentel a marxizmussal való leszámolására. Kiinduláspontja természetszerűleg exisztencialista, de ez teljesen ferde következtetésekre kényszeríti. Ahelyett t. i., hogy Franciaország, esetleg Európa objektív helyzetéből indulna ki, hogy megvizsgálná az itt hatékony forradalmi törekvéseket és azután kérdezné, hogy a két világnézet közül melyik tükrözi helyesebben a történelem objektív menetét, ahelyett a mai fiatalság hangulatát veszi kiindulópontnak: e fiatalság az idealizmusban egy az uralkodó osztály által kompromittált bölcseletet lát, a materializmussal szemben is bizonyos filozófiai aggályai vannak, de azzal „félemlítik meg", hogy aki nem a materializmust választja, akarva-nemakarva a megvetett idealizmus táborába sodródik. Ezt a hangulatot akarja Sartre — mégpedig alaposan demagógikus eszközökkel — az exisztencializmus propagálásával arra felhasználni, hogy a materializmust végleg lehetetlenné tegye és azzal

szabad utat nyisson az exisztencializmus győzelmének, a „harmadik út" ama filozófiájának, amely se nem idealista, se nem materialista.

A „demagógia" kifejezést használtuk, ámbár tudjuk, hogy tudományos vitában igen keményen hangzik; de e keménység teljes tudatában használtuk. Mert hogyha Sartre materializmus elleni polémiáját olvassuk, nem tudjuk, hogy mit gondoljunk. Nehezen feltételezhető, hogy a materializmus terén annyira tudatlan lenne, hogy oly dolgokat ne ismerjen, amelyeket népszerű brosúrák szélesen tárgyalnak. Ha másrészt visszautasítjuk a tudatlanság e vádját, és feltételezzük, hogy Sartre ismeri a marxizmust, amely ellen polemizál — hogy lehet akkor nála jóhiszeműséget feltételezni?

Kezdem egy terminológiai kérdéssel. Sartre a materializmust „metafizikai doktrinának" nevezi. Amellett egy szóval sem említi, részletes tanulmányában, hogy létezik mechanikus és dialektikus materializmus, és hogy a marxisták mint az utóbbi képviselői mindig a legnagyobb élességgel polemizáltak az első ellen és polemizálnak vele továbbra is. Ha a burzsoázia egy közönséges ágense mindazt, amit a mechanikus materializmus ellen filozófiailag fel lehet hozni, minden további nélkül a dialektikus materializmus ellen fordítja, akkor egyszerűen teljesíti osztálya rábízott feladatát; de még egy filozófiai ellenfél számára is kínos, hogy Sartret ebben a társaságban látja. Másodszor a metafizika kifejezésének a dialektikus materializmusban speciális értelme van: a dialektikussal ellentétes fogalom. Egy lojális vitában elvárhatnánk, hogy legalább utalás történjék arra, hogy a marxisták ezt a kifejezést — a polgári értelmezésétől teljesen elütő — értelemben használják. Érthető, hogy Sartre, aki számára a dialektika csak a Kierkegaard és Heidegger által eltorzított, az ellenkezőjébe vedlett formában létezik, a tudományosságban a dialektika ellentétét látja. Ellenben ő veti szemére a francia marxistáknak ezt az összetévesztést, míg ő maga az, aki a metafizika kettős értelmének ügyes zsonglirozásával, annak kijelentésével, hogy a tudomány mint a „mennyiség realizációja" ellentmond a dialektikának (nem tudja Sartre, hogy Hegel és Marxnál a mennyiség is bele tartozik a dialektika tudományos kifejtésébe?) világos tényállásokat elhomályosít. Még jobban elhomályosítja a tényeket, ha a marxistákkal azt mondatja az anyagról, hogy „ugyanaz, amiről a tudósok beszélnek". Hogyha az anyag szerkezetének stb. kérdéséről van szó, akkor az ilyen felfogás helyes. Sartre azonban itt az anyag filozófiai, ismeretelméleti fogalmát teszi vita tárgyává és tudnia kellene, hogy Lenin filozófiai főművében az anyag általános filozófiai fogalmát (az, ami függetlenül létezik tudatunktól) élesen megkülönbözteti az anyag konkrét lényegének mindig teljesebbé, konkrétebbé váló ismeretétől. Miután ezt a kérdést egy következő tanulmányomban részletesen elemzem, itt csupán erre a megjegyzésre szorítkozhatom. Ilyen és hasonló eszközökkel akarja Sartre a materializmust lealacsonyítani; úgy emlékezik meg róla, mint „egy szörnyetegről, egy a kézből folyton kisikló Proteusról, mint egy bizonytalan kontúrú és ellentmondásos látszatról".

De menjünk tovább a tárgyi kérdésekhez. Sartre legnagyobb vádja

a materializmus ellen az, hogy „a szubjektivitást kiküszöböli", hogy az embertől „elrabolja a szabadságot", amely vádakat mi marxisták már évtizedek óta ismerjük törekvő magántanárok értekezéseiből. Minden marxista tudja és a következőkben ezt röviden ki is fogjuk mutatni, hogy Sartre itt is elferdíti a marxizmust. Védelmi pozíciója, amelyet ügyesen támadásnak álcáz, kényszeríti erre, mert ép a szubjektivitás hangsúlyozása az a pont, ahol az exisztencializmus viszonylag jogosult mozzanata kifejezésre jut; persze egy viszonylag jogosult mozzanat, amely az exisztencializmus túlhajtása és abszolútizálása által abszurditásba csap át. Ami pedig ebben a mozzanatban jogosult, azt a marxizmus kezdete óta mindig hangsúlyozta. Hogy ugyanis az emberek maguk csinálják történetüket és pedig mind személyes életükben, mind a közéletben. Ebből következik, hogy minden, ami az emberiség históriájában történt, történik és történni fog, emberek cselekedeteiből jön létre, amely cselekedetek, ez magától értetődő, emberek közvetlen elhatározásaiból fakadnak, elhatározásokból, amelyek konkrét helyzetekben gyökeredznek („szituációban" mondja az exisztencializmus), és amelyek — egyénileg tekintve — így is üthetnek ki, amúgy is. Értelmes marxista sohasem kételkedett abban, hogy pl. egy felvonulásra való felhívásnál minden egyes munkásnak el kell határoznia, hogy részt akar-e venni vagy sem; hogy ezek az elhatározások csak főirányukban, csak átlagukban előreláthatók, és hogy az ilyen előrelátás is néha csalóka lehet.

Ha az exisztencializmus a dialektikai összefüggés eme momentumát csak erélyesen hangoztatnák a vulgérmarxistákkal szemben, akik az ember társadalmi öntudata gazdasági meghatározottságában mechanikus fatalizmust látnak — akkor ez az állásfoglalás jogosult és hasznos lehetne. De ez korántsem volna elegendő, hogy — különösen a marxizmussal szemben — mint önálló filozófia léphessen fel. Azáltal, hogy az exisztencializmus a történelem e fontos közvetítő mozzanatát elszigeteli és abszolútizálja és így a filozófia középpontjába tolja, arra kényszerül, hogy a természet és történelem objektivitását szétfoszlassa; mert szerinte csak egy tisztán belülről meghatározott szubjektivitás érdemes erre az elnevezésre. Hogy ezt „megmentse", felbomlasztja a természet és társadalom objektivitását. Ez a következetesség bizonyos látszatával lehetséges volt addig, amíg az értelmiség tisztán belső lelki problémáiról volt szó, mint Heideggernél; a történelem e szubjektivizálása meglehetős pontosan fedte azokat az illúziókat, amelyeket ez a réteg ápolt a történelmi-társadalmi valósághoz való viszonyát illetően. Ez az álláspont csak akkor válik kényelmetlenné, amikor azt mint a történelem irányadó filozófiáját próbálják szembeszegezni a marxizmussal. Akkor az exisztencializmus számára csak két lehetőség marad: vagy karikatúrát kell csinálnia a marxizmusból és azután olcsó győzelmet aratni eme fantóm fölött (ezt teszi Sartre), vagy pedig meg kell kísérelni a marxizmus egyes eredményeit — filozófiailag: per nefas — az exisztencializmusba beépíteni, a gyakorlatban a két világnézet közötti különbséget elhomályosítani, hogy ilyen módon az exisztencializmus filozófiai alapjait megmentsék (ezt csinálja Beauvoir és különösen Merleau Ponty).

Sartre azt állítja, hogy a marxizmus kiküszöböli a szubjektivitást. Halljuk Engelst: „Mi magunk csináljuk történelmünket, de először is igen meghatározott előfeltételek és körülmények között. Ezek között a gazdaságiak végső fokon a döntők ... Másodszor pedig a történelem úgy játszódik le, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat konfliktusából áll össze, ahol megint minden egyes akarat egy csomó különös életkörülmény folytán lesz azzá, ami; tehát számtalan egymást keresztező erő, az erőparallelogrammák egy végtelen csoportjából lesz az eredő — a történelmi eredmény —, amely eredőt magát úgy kell tekinteni, mint egy egészként *öntudatlanul* és akaratlanul ható hatalom termékét. Mert amit minden egyes ember akar, azt a többiek mind akadályozzák, és ami kijön, az olyasvalami, amit egyik sem akart ... De abból, hogy az egyes akaratok ... nem azt érik el, amit akarnak, hanem egy közös eredő összátlaggá olvadnak össze, abból nem szabad azt következtetni, hogy a nullával tehetjük őket egyenlővé. Ellenkezőleg, mindenki hozzájárul az eredőhöz és ennyiben benne foglaltatik." Persze, ha a marxizmus igazi alakjában lép föl és nem a sartre-i karikatúrájában, akkor válik csak igazán nyilvánvalóvá az exisztencializmushoz való ellentéte. Mert míg az utóbbi — legalább is eredeti formájában — az egyes egyéni elhatározások és cselekedetek lélektani és fenomenológiai elemzésére szorítkozott, esetleg erkölcsi kommentárokat fűzve hozzá, vagy felfújva ontológiává, addig a történelem marxista problémája ott kezdődik, ahol az exisztencializmus abbahagyja, t. i. annál a kérdésnél: hogyan lesz az egyéni cselekedetek e szövevényéből egy objektív folyamat, határozott iránnyal, felismerhető törvényszerűséggel, egyszóval: hogyan lesz belőle történelem?

Hogy ezt megértse, a marxizmus visszanyúl az emberi cselekvés anyagi alapjaihoz, az emberi élet anyagi termeléséhez és újratermeléséhez. Amikor azonban felfedi ezeket az objektív történelmi törvényszerűségeket, semmiképpen sem tagadja a szubjektivitás szerepét a történelemben: csak megállapítja igazi helyét a természet és a társadalom fejlődési folyamatának objektív összefüggésének egészében.

Sartre polémiája ez objektivitás ellen irányul. Mindenekelőtt tagadja — a polgári tudomány nagy részével együtt és időnk egész reakciós polgári filozófiájával összhangzásban — a természet történelmiségét: számára csak az emberiség történelme létezik. De hogyan lehetséges ez objektív alap, objektív törvények, objektíven bizonyos irányba mutató tendenciák nélkül? Erre vonatkozólag nincs és nem is lehet felelet Sartre-nál.

Mert ha — a marxizmus eredményeinek felhasználása és leegyszerűsítése mellett — konkrét kérdéseket taglal, rögtön átperdíti őket szubjektivista, irracionalista irányba. Így például a munka kérdésében. Sartre átveszi Marxtól az ok-okozat és a cél-eszköz szoros összefüggését a munkában. De rögtön megkezdődik az exisztencialista misztifikáció: a cél valami, ami „régebben nem létezett a világegyetemben", ami a munka helyes dialektikus megismerését, a cél prioritását minden *egyes* munkafolyamatban elszigeteli és ezáltal eltorzítja, feje tetejére állítja.

Mert — és ezt már Hegel felismerte — a célkitűzés lehetősége, vagyis annak a lehetősége, hogy a szubjektíven felállított célt keresztülvigyük az objektív valóságban, az objektív valóság bizonyos megismerését tételezi fel; nem hiába mondja Hegel a teológiát a mechanizmus és a kémizmus „igazságának". De nnél továbbmenve a marxizmus felismeri, hogy a célkitűzés maga a társadalmi valóságból fakad, ez határozza meg intencióját épúgy mint — evvel szoros összefüggésben — a megvalósulási lehetőségeit.

Ezt a világos összefüggést Sartre most már így misztifikálja: „Ebben az értelemben azt lehet mondani, hogy az atomot az atombomba teremti (? L. Gy.), amely csak a háború megnyerésére irányuló angol-amerikai tervből érthető meg." A „terv"-kifejezése az exisztencializmus egyik mágikus varázsszava. Csak ki kell ejteni ezt a varázsigét és akkor az exisztencialisták szerint — minden probléma meg van oldva. Hogy az atombomba „terve" csak az imperialista kapitalizmus bizonyos fejlődési magaslatán merülhet fel, hogy e „terv" feltételezi az — az emberi tudattól függetlenül létező, — természet megismerésének bizonyos fejlődési fokát, konkréten a — szintén az emberi tudattól függetlenül létező — atom ismeretét, ezt a tényállást hivatott a „terv" varázsigéje elhomályosítani. Csak ebben a homályban lehet úgy fejetetejére állítani a dolgokat, hogy az atombomba „terve" teremti az atomot és nem a terv készült a tudomány felhasználásából imperialista célok érdekében.

Persze az igazán dolgozó ember nem hajol meg e „terv"-koncepció előtt. Ezért rejlik bizonyos megvetés Sartre munka-elemzésében. A dolgozó, mondja Sartre, a munkában fedezi fel szabadságát; azonban ez nem felel meg az exisztencializmus eszményképének: „az anyag determinizmusa nyujtja neki a szabadság első képét".

Nem véletlen, hogy Sartre itt elégedetlen. Mert az a szabadság, amelyet a dolgozó a munkában felfedez — persze csak a munkában mint olyanban, mint a természet és a társadalom közötti anyagcserében, nem pedig mint emberek közötti, társadalmi viszonyban —, tényleg az igazi, a reális szabadság: t. i. a szabadság mint megismert szükségszerűség. Alapja — még ha nem is tudományosan, esetleg nem is tudatosan fogalmi formulázásban — az objektív valóság megközelítőleg adekvát megismerése. A munkának e szükségszerűen materiális kötöttsége, összefüggése az anyaggal, a munkaeszközökkel stb. természetesen messze elmarad „tökéletességben" ama szabadságtól, amelyet az értelmiségi-lét körül légüres térben végzett gondolattornák felmutatnak és amelyekkel Sartre főművében demonstrálni igyekszik szabadságfogalmát. A munka eme ontológikussá vált alsóbbrendűsége abban nyilvánul Sartrenál, hogy a munkásnál „a felszabadulás eszméje a determinizmussal van összekapcsolva", hogy a munkás — állítólag — az embernek emberhez való viszonyában „egy megalázó engedelmesség zsarnoki szabadságát" látja, aki azért a szabadságot felcseréli és pótolja az embernek az általa uralt dologhoz való viszonyával és végül, miután az ember, aki a dolgokon uralkodik, maga is dolog, a dolgoknak egymással való viszonyával. „Hogyha minden ember dolog, nincsenek rabszolgák."

Sartre tehát teljesen megengedhetetlen módon azonosítja a munkafolyamatot magát (a természettel való társadalmi anyagcserét) a munkával mint az osztályok társadalmi kapcsolatának alapjával a társadalomban. Hogy ezek mennyire különböznek objektív lényegükben (habár egymáshoz való dialektikus kölcsönhatásban fejlődnek ki) és hogy milyen különböző módon hatnak ki ép ezért a dolgozók tudatára, az mutatja legvilágosabban, hogy a munkafolyamat maga szükségszerűen és spontánul gyakorlati materializmust teremt, mert az objektív valóság megközelítő ismerete nélkül még a legprimitívebb munkaművelet sem vihető keresztül eredményesen, míg a munka társadalmiságának materialista felismerése csak sok század osztályharcainak eredményeként jöhetett létre, lassan és válságosan. A XIX. század kezdetén az angol munkások mint dolgozók épúgy spontán materialisták voltak mint az óegyiptomi rabszolgák (habár magasabb megismerési fokon), de mint géprombolók tisztán idealisztikusan cselekedtek, azaz saját, szubjektív, hamis társadalmi képzeteiktől vezetve, nem ismerve fel az objektív társadalmi valóságot.

Láthatjuk, mi lett Marx eldologiasodás tanából e fundamentál-ontológiai „elmélyítésben". Marxnál: objektív társadalmi tényállások megállapítása; minden munkás munkaereje — hogy Sartre példájánál maradjunk — az egyetlen áru, amelynek eladásából életét fenntarthatja. Ez áru vétele és eladása teremt — minden tudattól függetlenül — emberek közötti társadalmi kapcsolatokat, amelyek a dolgok közötti kapcsolatok *látszatát* keltik. Az eldologiasodás marxi elemzése ép azt kutatja és mutatja ki, hogy e kapcsolatok mögött, jobbanmondva e kapcsolatokban hol rejtőznek az embernek emberhez (osztálynak osztályhoz) való viszonyai. A sartre-i ontológia pedig ép az ellenkező úton halad. A kapitalizmusban szükségesen minden osztály számára kinövő tudatszerkezetet Sartre lerögzíti lényegbevágó szerkezetként, kinyilatkoztatja a munka döntő „szituációjá"-nak és innen vezeti le a munkás — a valóságban sehol sem létező — „fenomenológiáját", amelyben az összefüggések mind a fejük tetejére vannak állítva. Mert míg a munkás felszabadulása a valóságban az emberek eldologiasodott kapcsolatainak feloldását, megszüntetését jelenti, addig Sartre-nál a munkás szabadságeszméjéből lesz az eldologiasodás korlátlan univerzalizmusa. És másrészt: az a látszat támad, mintha a kapitalista fetisizáció nem az objektív társadalomban és ezért mind a munkás, mind a kapitalista tudatában léteznék — hanem mintha a munkástudatnak a valósághoz való magatartásából kellene erednie. Így jut Sartre ahhoz az eredményhez, amellyel a prefasiszta irodalomban már gyakran találkozhattunk, hogy „a materialista koncepció és az elnyomottaké" bizonyos egységben vannak. Így mint poentet kiemelheti, hogy a „materializmus mítosza" az egyetlen, mely a „forradalom igényeinek megfelel". Sartre szerint a pragmatista koncepció nem elégíthette ki a forradalmárokat, azért „találták ki a materialista mítoszt".

Ilyen és hasonló okoskodásokkal akarja Sartre — hányadik a sorban? — a marxizmust gondolatilag megsemmisíteni. Amit a fiatalságnak helyette kínál, az a „szituáció", az „a világban levés" „új fogalmai",

melyek meggyőző erejét még alkalmunk lesz felmérni. És mint döntően új perspektívát, hogy az emberek szabadságából a szocializmus győzelmének bizonytalansága következik. A szocializmus — természetesen! — „egy emberi terv". „Az lesz belőle, amit az emberek csinálnak belőle." És emellett a Kommunista Kiáltvány egy fontos és konkrét, társadalomtörténeti összefüggésében helyes mellékmondatából az exisztencialista elszigetelt felduzzasztásában üres és elvont közhelyet csinál.

De e közhelyeknek és elferdítéseknek határozott irányuk van. Sartre szeretné a forradalmat igenlő ideológiáját mind az elnyomottak „szituációjával" összekapcsolni, mind egyetemleges, többé nem osztályhoz kötött filozófiát csinálni belőle. Meg akarja mutatni, hogyan lehet más osztályokból, a burzsoáziából is a forradalomhoz eljutni, mert „egy elnyomó burzsoá maga is el van nyomva azáltal, hogy másokat elnyom". Itt újra elvonttá, üressé és értelmetlenné válik egy marxista gondolat a fundamentál-ontológiai „elmélyítés" által. Engels kifejtette, hogy a burzsoá, sőt a henyélő kapitalista járadékélvező is alá van vetve a kapitalista munkamegosztásnak, és Marx nagyon világosan mutatja a közös és ellentétes mozzanatok egységét a burzsoá és a proletár társadalmi létében és tudatában. „A birtokos osztály és a proletariátus osztálya ugyanabban az emberi önelidegenülésben élnek, de az első osztály ebben az elidegenülésben jól és igazolva érzi magát, az elidegenülést saját hatalmának tudja és az emberi lét *látszatát* bírja benne. A második osztály ellenben megsemmisültnek érzi magát ebben az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen lét valóságát látja benne."

Természetesen Marx elismeri, hogy a nem-munkásból is lehet forradalmár. Gondoljunk csak a *Kommunista Kiáltvány* erre vonatkozó utalásaira (erről kimerítőbben később). De ez Sartre számára nem fogadható el. És itt nyilvánul meg, amit később részletesen meg fogunk mutatni, az exisztencializmus legnagyobb — irracionalista — gyengesége: az emberek nézeteinek, felfogásainak stb. pontosabban az objektív valóság visszatükröződésének az emberi öntudatban nem akar döntő szerepet tulajdonítani. Sartre, jellemző módon, a gyakorlatot és a kontemplációt (az elméletet: az objektív valóság megismerését) egymást kizárón állítja szembe egymással. Olyannyira, hogy az objektív megismerésben a konzervatívok „szituációjának" következményét látja: a konzervatív gondolat, mondja Sartre, „azt magyarázza, hogy úgy *szemléli* a világot, *amilyen*. A történelmet és a természetet a tiszta megismerés szempontjából nézi, anélkül, hogy bevallaná magának, hogy a tiszta ismeretelmélet e magatartása a világegyetem mai állapotát meg akarja örökíteni, azt próbálván bizonyítani, hogy inkább meg lehet ismerni, mint megváltoztatni a világot, vagy legalább is, hogy meg kell ismerni ahhoz, hogy megváltoztassuk". Ami e mondatokban igaz, az már benne volt a marxi Feuerbach-tézisekben száz évvel ezelőtt, t. i. az elmélettől elszakadt gyakorlat értéktelensége, az állítólag tiszta ismeret képmutatása. Amit Sartre ehhez a magáéból hozzáfűz, az a valóság ismeretének elvetése megváltozásának feltételeként, amely álláspontot egy különös „fenomenológiai lényeglátás" alapján a konzervatívoknak tulajdonít, habár a kon-

zervatív ismeretelmélet számára ez álláspont teljesen idegen és nem szerepel a konzervatív irodalomban.

Hogy milyen következményekkel jár ez elutasító magatartás az ismeret társadalmi és etikai jelentőségével szemben, azt még részletesen ki fogjuk fejezni, amikor Simone de Beauvoir és Merleau Ponty elemzésére kerül a sor. Csak arra akarunk itt még röviden utalni, hogy Sartre vádjai a marxizmussal szemben gyakran arra futnak ki, hogy nem képes e problémákat megérteni. Nem látva a társadalmi helyzetek és tendenciák megismerésének döntő hatását, azt gondolja, hogy a marxizmus nem tudja az osztálytudatot megmagyarázni. „A világ valamely állapota soha sem képes megteremteni egy osztálytudatot." Azt hiszi, hogy a marxisták ezt tudják is, hisz azért küldik funkcionáriusaikat a tömegekbe, hogy azokat radikalizálják, hogy osztályöntudatra ébresszék őket. De, kérdezi diadalmasan „honnan veszik e funkcionáriusok maguk a helyzet ismeretét?" Persze: ha az ismeretet nem tekintjük az objektív valóság visszatükrözésének az emberi tudatban, ha a forradalmi cselekedetet „önállóvá" fetisizáltuk, amelyben ez a cselekedet semmi összefüggésben sincs már az objektív valóság és annak szintén objektív mozgási törvényeinek megismerésével, akkor a magában véve igen egyszerű tényállás, hogy e téren létezik egy magasabbrendű és alacsonyabbrendű, egy átfogóbb vagy korlátoltabb megismerés, hogy a magasabbrendű előbbreviheti a saját gyakorlatát és egyes emberek fejletlenebb megismerését, akkor mindez rejtéllyé válik. De hogy ez a magában véve egyszerű kérdés ily sötétségbe merül, ebben a marxizmus teljesen ártatlan. Ha Sartre az objektív megismerés összes lámpáit eloltotta, akkor ne a marxizmust vádolja, ha most a sötétben ül.

4.

„A kétértelműség etikája" és az exisztenciális etika kétértelműsége

Simone de Beauvoir-nál még sokkal szembeötlőbbek az exisztencializmus tátongó hasadékai mint Sartre-nál. Arra törekszik, hogy a tan ontológiai megalapozását etikával kiegészítse. De különösképpen — habár nem meglepő módon — etikai elemzései kapcsán szakadatlanul vitába bonyolul a marxizmussal, a Szovjetúnió létezésének tényével, azokkal a követelményekkel, amelyeket a kommunista párt tagjaival és a tömeggel szemben támaszt. Eleven valóságérzését tanusítja, hogy a többi etikai rendszereket csak hébe-korba, csak epizodikusan érinti, igazi vitát csak a marxizmussal folytat, amelynek állítólag nincs etikája. Mert egészen helyesen figyelte meg, hogy a jelen valóságában még az az értelmiségi réteg is, melynek világérzését az exisztencializmus fejezi ki, amelyekhez tehát elsősorban fordul, elevenen érzi a marxizmus által felvetett problémák csábítását az exisztencializmustól való elfordulásra; ellenben nyugodt akadémikus békességben lehetne vitába elegyednie akár

Kanttal vagy Hegellel, akár a sztoával vagy Epikurral. De a marxizmus létezése az exisztencialista etika megalapítása részére „szituációt" jelent.

Sartre-ral ellentétben ez a vita nem folyik a demagógikus támadás vonalán. Ellenkezőleg, Simone de Beauvoir gyakran igyekszik úgy értelmezni a marxizmust, mintha az eltérések közte és az exisztencializmus között nem lennének döntőek, nem képeznének egymást kizáró ellentétet; mintha a két tan kibékítése nem volna kizárva, a marxizmus „kiegészítése", „megjavítása" révén exisztencialista elvek alapján. Így például megkísérli a marxizmus alapos szubjektivizálását: „Marx nem azt gondolja, hogy egyes emberi helyzeteket magában és feltétlenül fölébe kellene helyezni másoknak: a célokat és célkitűzéseket egy nép, egy osztály lázadásának szükségletei határozzák meg; egy helyzet elutasítása nyomán, ez elutasítás fényében egy új állapot látszik kívánatosnak: kizárólag az emberek akarata döntő." Simone de Beauvoir ugyan hozzáteszi — az ő álláspontjából fölötte következetlenül —, hogy ez az akarat sajátos módon gyökeredzik a történelmi és gazdasági világban. de ez a gyökeretvertség Marx eme értelmezésében epizodikus marad; majdnem azt a benyomást kelti az olvasóban, mintha Marx nem egy gazdaságtan szerzője lenne, nem a történelmi folyamat gazdasági gyökereit derítette volna fel, hanem a tömegmozgalmak fenomenológiáját, fundamentál-ontológiáját írta volna meg. Ugyanez a helyzet a forradalom kérdésében: „A forradalom nem lesz részesévé a világ harmónikus fejlődésének, nem akar részesévé válni, de igenis a világ szívében akar felrobbanni és meg akarja szakítani a folytonosságot."

Mind a két esetben teljesen elvész az emberi kapcsolatoknak az a marxista koncepciója, amelyet a gazdaság, a társadalom gazdasági szerkezetének történelmi változása idéz elő. Ez nem véletlen félreértés. Hogyha a fenomenológia, tárgyát megvizsgálandó, a valóságot „zárójelbe teszi", hogyha a fenomenológiailag megállapított összefüggésekből ontológiai következtetésekhez jut, akkor többnyire nemcsak a tárgy konkrét valósága vész el módszertanilag és ismeretelméletileg, hanem fenomenológiailag és ontológikusan megállapított szerkezete is teljesen nélkülözi lényegesen reális tulajdonságait. Az itt véghezvitt redukció — Marx értelmében — nem „észszerű absztrakció" többé, mert eltorzítja a lényeges összefüggéseket, elvonatkozik ezektől az összefüggésektől.

A mai korban a polgári filozófia általános nehézségeinek, ingadozásának az elmélettől megfosztott empirizmus és a valóságtól idegen absztrakció között az a módszertani alapja (mely természetesen a társadalmi valóságból fakad), hogy alapvető fogalmai egy elvont „történelemfölötti" emberre vonatkoznak, ahonnan aztán nem vezethet igazi elméleti út a mai kor történelmi valóságának problémáihoz. A görög filozófia erőssége onnan eredt, hogy nagy képviselői spontánul dolgoztak a Polisélet történelmi valóságából vett absztrakciókkal; az általuk szemlélt társadalmi világ viszonylagos egységessége (miután csak a szabad emberrel számoltak, a rabszolgákkal nem) lehetővé tette számukra az általánosnak és a konkréten történelminek bizonyos magától értetődő egységét. A polgári társadalom keletkezésének idejében élő nagy gondolkodók — soruk

Kanttal záródik le — annyira kizárólag erre az akkor keletkező új világra irányították figyelmüket, oly radikálisan utasították el a feudális multat mint értelmetlent, fogalmilag nem létezőt, hogy ezáltal nagyszerű zártságot és következetességet értek el; ez azonban szükségszerűen problematikussá vált, ahogy e társadalmi rendszer válsága és átmeneti jellege a francia forradalommal nyilvánvalóvá lett. Amikor aztán e módszert és kategóriáit az epigónok kezdték alkalmazni a szakadatlanul ellentmondóbbá váló, történelmileg átmeneti jellegét egyre nyiltabban felmutató társadalmi valóságra, akkor ez az empirizmus és az absztrakció ama dilemmájához vezetett, amelyre az előbb rámutattunk.

A fenomenológia és a fundamentál ontológia ebben a döntő kérdésben nem mennek túl korunk polgári filozófiájának látókörén. Heidegger ugyan — szavakkal — elismeri, hogy a lét történelmisége ontológiai ősadottság, de amikor az igazi, konkrét, gazdasági-társadalmi történelmet elveti, mint a „vulgáris" időt, amikor számára éppúgy, mint minden más polgári gondolkodó számára, az elszigetelt egyén és élményei (és nem reális léte) képezik a kiindulópontot, szükségszerűen adódik, hogy összes kategóriái, melyeket ez alapon talál, ugyanazokat a hiányokat mutassák fel, mint a többi polgári filozófiáéi. Mindenekelőtt mind nála, mind francia tanítványainál az „itt lét" (Dasein) (azaz nála az ember) a változó „szituációinak" ontológikus lényege elvontan történelemfeletti marad. Simone de Beauvoir ezt világosan fejezi ki: „Nincs az a társadalmi átalakulás, az a morális megfordulás, mely ezt az ember szívében rejlő hiányt elnyomhatná". Ha azonban elvileg, módszertani szükségszerűséggel ki vannak küszöbölve az ember „lényéből" az összes történelmi és társadalmi mozzanatok, létének minden gazdasági megalapozottsága, így „a valóágos élet termelése és újratermelése" (Engels), így az embernek a társadalom mindenkori konkrét gazdasági szerkezete által közvetített természettel való anyagcseréje, akkor mindezek utólag csak mint empírikus, nem szervesen hozzátartozó „toldások" csatolhatók hozzá. Az egyes ember mesterséges gondolati elszigetelése nem tehető többé jóvá, nem szüntethető meg utólag holmi elvont kategóriák, mint amilyen az „együttes lét", „világban-lét" díszével. Mert a fenomenológiailag vagy ontológikusan véghezvitt elszigetelés annyira eltorzítja az ember megismerésének alapszerkezetét, hogy még gazdasági tények helyesen empírikus megfigyelései és megállapításai révén sem hozhatók helyre többé. Hogy eljuthassunk a konkrét, történelmi, társadalmi emberhez, ahhoz meg kell érteni, hogy a gazdasági kategóriák „létformák", az „exisztencia meghatározásai". (Daseinsformen, Existenzbestimmungen. Marx.)

Térjünk most már vissza a Beauvoirból vett két idézethez. Az elsőben elvész a termelőerők fejlődése, az ezáltal keletkező ellentmondás termelő erők és termelési viszonyok között és vele együtt ama történelmi helyzet minden konkrét mozzanata, amelyből a Beauvoir által leírt törekvések fakadnak. Sartre, amint láttuk, Marxot aképpen torzította el, mintha őnála szubjektivitás egyáltalában nem léteznék. Ennek helytelenségét kimutattuk; az emberi történelem szubjektív tényezője a marxizmus számára döntően fontos. De csak az objektív tényezővel legszorosabb kap-

. latban, az objektív tényező alapján. Még hogyha a marxizmus oly tényekkel dolgozik, amelyek az első rátekintésre azt látszanak bizonyítani, hogy itt szubjektív jellegű törekvésekről van szó, akkor is mindig feltárja ama gyakran észre nem vehető objektív tényezőt, amely a szubjektívnek alapjául szolgál. Engels például elemzi Ricardo ama radikális tanítványainak gazdaságilag formálisan hamis következtetéseit, akik Ricardo értéktöbblet-elméletéből közvetlenül szocialista, forradalmi következtetéseket vontak le. Azt mondja: „Ami azonban gazdaságilag formálisan hamis, az világtörténelmileg még helyes lehet. Hogyha a tömeg erkölcsi tudata egy gazdasági tényt igazságtalannak nyilvánít, mint annak idején a rabszolgaságot, vagy a robotmunkát, akkor ez annak a bizonyítéka, hogy a tény maga túlélte magát, hogy más gazdasági tények léptek fel, melynek következtében amaz elviselhetetlenné, tarthatatlanná vált. A formális gazdasági helytelenség mögött tehát igenis rejtőzhetik igaz gazdasági tartalom." Beauvoirnak Marx-értelmezése tehát „tömeglélektanra" alapuló exisztencializmus. de semmi köze sincs sem a marxizmushoz, sem a történelmi valósághoz.

Beauvoir második állításának fenomenológiai és ontológikus eltorzítása a forradalom és a történelmi folytonosságnak egymást hamisan kizáró szembeállításában nyilvánul. Ez a polgári irodalomban mindennapi jelenség. Burke kezdte azzal, hogy a francia forradalomban valami „történelemellenest" látott, valamit, ami a történelmi folytonosságot megszakítja. A német romantika, különösen a német történelmi jogiskola révén megy át e merev polarizáció a modern „szellemtudományokba". Hogyha Beauvoir, aki határozottan rokonszenvez a forradalommal, használja eme több mint százéves, a romantikus ellenforradalom fegyvertárából kölcsönzött polarizációs szerkezetet, akkor filozófiailag — habár értékelés tekintetében ellenkező előjellel — nem haladta túl a filozófiai és szociológiai romantika álláspontját. Hegel érdeme volt annak megértése, hogy a forradalmak a történelmi folytonosságnak dialektikus mozzanatai, és Marx adott a hegeli történelmi fogalomnak: az „arányviszonyok csomópontjai"-nak (Knotenlinie der Massverhältnisse) gazdasági megalapozást és ezzel történelmi-gazdasági konkretizációt. Megmutatja, különösen az eredeti tőkehalmozódás elemzésében, hogy gazdasági-történelmi szükségszerűséggel váltják fel egymást forradalmi és „normálisan" működő szakaszok, periódusok és korszakok, hogy a történelem folytonossága — Hegel szavaival élve — a kontinuitás és diszkontinuitás egysége, amely mind a két mozzanatot tartalmazza.

Az az elvonatkozásra, eltorzításra hajló irány, amely módszertani szükségszerűséggel következik a fenomenológiai és ontológiai filozófiából. határozza meg azt a központi morális kérdést, amely Simone de Beauvoirt különösképpen foglalkoztatja: az erőszak kérdését és az etika viszonyát az erőszakhoz. Beauvoir nagyon világosan fogalmazza a kérdést. Minden erőszakban megbotránkoztatást, skandalumot lát, de másrészt azt is látja. hogy az emberek politikai cselekvése erőszak nélkül lehetetlen. Jó kanti értelemben ezt mondja: „Meg lehet bocsátani minden vétséget, sőt minden bűncselekményt is, melyet az egyén fenntartása érdekében a társa-

dalommal szemben elkövet, de ha egy ember tudatosan arra vetemedik, hogy embert tárggyá alacsonyítson, akkor olyan botránykövet dob a világba, ami többé nem tehető jóvá". De maga is elismeri más összefüggésben, hogy ez megoldhatatlan ellentmondáshoz vezet: „Lehetetlen az ember számára úgy cselekedni, hogy bizonyos embereket ne használjon bizonyos körülmények között eszközként". (Vagyis dolgokként, L. Gy.) „Nem oda lyukadunk-e ki", kérdezi következetesen összefoglalásképpen, „hogy a cselekedetet elítéljük, mint bűnöst és abszurdat, és mégis cselekedetre kárhoztatjuk az embert?"

Persze Beauvoir nem akar tisztán ez antinómia felállításánál megállni. De mielőtt feleletét elemezhetnők, még egy megjegyzést kell tennünk magáról a kérdésfeltevéséről. Hogy ez a kérdésfeltevés nem új, az magábanvéve nem ellenérv; nem arról van szó, hogy mennyire eredeti az exisztencializmus, mint inkább arról, hogy milyen helyesen veti fel és válaszolja meg korunk problémáit. Hogyha tehát e problémák előtörténetéről teszünk néhány megjegyzést, akkor számunkra nem az irodalmi elsőbbség a fontos, hanem inkább a probléma társadalmi keletkezése. Mindenekelőtt e probléma levert forradalmak árnyékában születik; így már a különböző protestáns szektáknál a XVII. században Angliában és Skóciában, később 1905-ben Oroszországban a forradalom bukása után a „ne állj ellent a gonosznak" tolsztoji tanának elterjedésében, azután 1918 után a forradalmi viharok elcsendesülése után az expresszionizmusban, a gandhizmusban, stb. De ez a probléma lehet egyúttal kifejezése annak a bizonytalanságnak, visszahőkölésnek az ismeretlen elől egy forradalom előkészítő korszakában, különösen azon szakaszaiban, amikor a régi társadalom problematikája, felbomlása, sőt az átalakulás általános elvont társadalmi céljai már megmutatkoznak, de amikor a forradalom objektív és szubjektív előfeltételei még nem értek meg. Ilyen erőszakellenes irányokat észlelhetünk, kezdve az anabaptistáktól az utopikus szocializmuson, Tolsztojon át, egész napjainkig. (Mellesleg: nem szabad észrevételeink rövidsége miatt csak vázlatosan érintett beosztásunkat forradalom-előtti és forradalom-utáni korszakra túlmereven és egymást kizáróan értelmezni. Az utopikus szocialisták erőszak-ellenes ideológiája egyrészt ugyan kifejezése az akkori kapitalizmus és vele együtt a proletariátus fejletlenségének, másrészt azonban utóhatása is a plebejus jakobinizmus vereségének a francia forradalomban.)

Mindebből világosan kitűnik, hogy az erőszak radikális elítélése a szabadság kivívásának eszközeként az eddigi történelemben mindig valamely társadalmi gyengeség jele volt, amelyben az ijedt hátrálás a megvalósítás eszközei előtt elválaszthatatlanul együtt járt a várva várt társadalmi állapot utopikus idealizálásával. Miután az elnyomatásban megnyilvánuló erőszak legközvetlenebbül látható és érezhető mozzanata az objektíve mindjobban tarthatatlanabbá váló régi társadalmi állapotoknak, miután a forradalmak előkészítő kora és különösen a levert forradalmak utáni idők arra kényszerítik az uralkodó osztályokat, hogy saját törvényes rendszerüknek korlátain túlmenjenek és törvénytelen erőszakot is alkalmazzanak, — társadalmilag teljesen érthető ez elvont szembeállítás, a

teljes erőszaknélküliség utopikus idealizálása mindazoknál, akik a forradalmi cselekedetektől visszariadnak; de egyúttal éles világításba kerül társadalmi álláspontjuk is.

Ehhez hozzájárul, hogy mihelyt az elnyomott osztályok forradalmi cselekedetekre ébrednek, vagy különösen, ha a világ egyes részeiben forradalmuk győzött, akkor az uralkodó osztályok megvásárolt vagy önkéntes publicistái hozzálátnak egy hangos erőszak-ellenes propagandához, amely az elnyomók erőszak-megnyilvánulásait elhallgatja vagy magyarázataival mint nem-létezőket eltünteti és a forradalmárok erőszakrendszabályait, mint erkölcsbe-ütközőket megbélyegzi. Ma az ismert zsurnalista Köstler leghangosabb „dobosa" ez imperialista-reakciós irányzatnak. A Szovjetúnió ellen írott szenzációt hajhászó regényében azt íratja trockista hősével naplójába, aki a regényben természetesen mint régi bolsevik, mint ortodox marxista szerepel: „Mi voltunk az elsők, akik a 19. század liberális, a fair play-en nyugvó etikáját a 20. század forradalmi etikájával helyettesítettük", vagyis, mint az egész regény mutatja: az erőszak etikájával. Vagyis a burzsoázia összes cselekedetei a 19. században, a peterloo-i tömeggyilkolástól a párizsi kommun Thiers-féle elnyomatási rendszabályain keresztül Sztolipin és cinkostársainak rendszabályaiig az 1905-ös forradalom leveretésekor: mindez Köstler számára a fair play etikája. Nem kell csodálkozni azon, hogy a burzsoázia ágenseivel ily brutálisan nyilvánvaló történelemhazugságokat terjesztet. Hisz még Sartre, Beauvoir és Merleau Ponty is — egyes részletek kritikája mellett — Köstlerrel úgy foglalkoznak, mint komolyan veendő gondolkodóval és költővel.

Ez azonban egy még messzebbre hátranyúló, az erőszak-ideológiát előkészítő kérdéshez vezet. Emlékeztetünk arra, hogy Beauvoir milyen mechanikus merevséggel állította szembe a lázadást a folyamatos fejlődéssel. Ebben, mint ahogy ezt kimutattuk, világszemléletének történelmietlen volta nyilvánul meg; a mai polgári gondolkodásnak általános ismérve. E történelmietlen beállításnak most már problémánk számára az a következménye, hogy a legtöbb polgári ideológusnál az erőszak a törvényen kívüliségnek, a törvénytelennek, az illegálisnak színezetét kapja. Evvel szemben pedig sokan nem tekintik erőszaknak a törvényesen leszögezett és előírt erőszakintézkedéseket. Hogy e kettéválasztás — amely persze szintén a burzsoázia szociális és ideológiai szükségleteinek szolgál — tarthatatlan, azt minden tudományosan komolyan veendő jogfilozófia és jogszociológia tudja, kezdve Machiavellitől egészen Max Weberig. Az utóbbi ebben a tekintetben igen világosan és szemléltető módon fejezte ki a jog lényegét: jog az, ha korlátainak túlhágásakor „kakastollasok jönnek" és az előírások betartására kényszerítik az embereket.

Simone de Beauvoirnál nem egészen világos, hogy ebben a legszélesebb, de tudományosan egyedül helyes értelemben fogja-e fel az erőszakot. Ha azonban az erőszak megengedhetősége vagy elvetendőségének kérdéseit tudományosan akarjuk vizsgálni, akkor ebből a legtágabb fogalomból kell kiindulnunk. Mert máskülönben nem érthető, hogy hol van az erkölcsi különbség — különösen az exisztencializmus individualista

morálja számára — egy áruló kivégzése között, aki a felszabadulási mozgalmat árulta el és ama törvény megszavazása között, amely halállal bünteti a hazaárulót.

De ezzel Beauvoir antinómiája új történelmi megvilágításba kerül. Ismeretes, hogy a jog, az erőszak törvényes alkalmazása (és épúgy az elnyomott rétegek felkelése a jog ellen) a társadalom osztálytagozódásának terméke. Ugyanannak az osztálytagozódásnak az a szükségszerű következménye, hogy minden társadalomban mindig csak az embereknek egy része érthet egyet a jog ama tartalmával és irányával, amely az erőszak alkalmazásánál kifejezésre jut, hogy egy részük mindig törekedni fog e tartalmak megváltoztatására, az osztályhelyzetnek, a fejlődés fokának, a mindenkori tartalmak fontosságának stb. megfelelően, aktív erőszakkal vagy anélkül.

De ha a dolog így áll, válhatik-e egyáltalában az erőszak alkalmazása morális problémává, vagy pláne Beauvoir szavaival élve megbotránkoztatássá? E kérdés igenlése nem tartalmaz belső ellentmondást vallásos világnézetek számára, amelyeknél az emberi lélek túlvilági továbbélése, örök üdvössége játszik döntő szerepet. Hogy ilyenkor az erőszak elutasítása az elnyomottak tartalmilag forradalmi reményeit fejezi-e ki, akik azt várják, hogy a bekövetkezendő világ végénél megkapják a túlvilági jutalmat azért, hogy nem szegültek ellen az erőszaknak — vagy pedig, hogy ennek várását az uralkodó osztályok az elnyomottak ideológiai kordábantartására használják-e fel, ebben az összefüggésben számunkra nem döntő jelentőségű. Mert mind a két esetben az emberek evilági élete lealacsonyul a túlvilági élet lényegtelen előjátékává, s minden erőszakalkalmazás elutasításának morális parancsa az egyén részére éppen annak a hangsúlyozását jelenti, hogy e világ társadalmi felépítése morálisan nem jön tekintetbe, vagy csak másodlagosan, mert e világnak éppen mint egésznek nincs végső jelentősége. „Add meg a császárnak, ami a császáré . . ." mondatja Jézussal nagyon következetesen az új testamentum.

Egész más a helyzet ama világnézetek számára, amelyek az emberi élet túlvilági folytatását és beteljesedését elutasítják; ezek számára az emberek földi léte, vagyis konkrét igazi életük ama konkrét társadalomban, amelyben születtek, osztályhelyzetével, a belőle fakadó törvényes és törvénytelen erőszakkérdéseivel az egyetlen lehetséges tere tevékenységüknek; moráljuk tehát kell, hogy ehhez az élethez legyen szabva. Ez érvényes az exisztencializmusra, amely Heideggernél ateistává vált. (Kierkegaard számára még a lélek túlvilági üdvözülése a morál vallásos beteljesülésének tere.) Itt természetszerűleg az a kérdés támad: vajjon fel lehet-e egyáltalában értelmesen és következetesen építeni egy etikát, amely számára a társadalmi élet alaptényei „megbotránkoztatások" anélkül, hogy az etika főparancsának tekintené e megbotránkoztatások megszüntetését. Ha így állítjuk a kérdést, akkor aláhúzzuk a szót, hogy „társadalmi", mert természetesen nincs etika, mely feladatául tűzhetné ki a természeti adottságok megszüntetését. (Persze azzal a kivétellel, amikor ezek a társadalmi közvetítések megszüntetésével szintén megszüntethetők.)

Beauvoir és más exisztencialisták állásfoglalásában itt világosan napfényre jön filozófiájuk nem szerves eredete: Heidegger egyszerűen törölte Kierkegaard istenét, kategóriatanának teológiai szerkezetét azonban — amelynek természetesen csak istenre vonatkozólag lehet immanens értelme — lényegesebb változás nélkül átvette filozófiájába. Sartre itt követi Heidegger példáját. Nem véletlen, hanem szervesen összefügg az exisztencializmus ez érintetlenül hagyott teológiai kategória-tanával, hogy Heideggerrel párhuzamosan Jaspers felépíthetett igen rokon filozófiai alapokon egy protestáns színezetű exisztencializmust és hogy Franciaországban a Sartre-iskola mellett létrejöhetett egy katolikus exisztencializmus. Azok az antinómiák és dilemmák, melyek bozótában Beauvoir vívódik, nem kis mértékben következményei ennek az istennélküli exisztencialista teológiának. Mert egy teológikus rendszerben az istent egyszerűen törölni, annyit jelent, mint törölni az objektivitást, a mértéket, a célt és a perspektívát — ami következetesen végiggondolva, nihilizmusba kell hogy vezessen.

Beauvoir — dícséretére legyen mondva — semmiképpen sem akar valamilyen morális nihilizmusnál kikötni. De hogy kerüli ki ezeket a következményeket? Sokféle kísérletet tesz ebben az irányban, de mindegyike, ahogy később meg fogjuk mutatni, zátonyra fut filozófiájának tartalomnélküli formalizmusán. Ez a formalizmus is összefügg az isten nélküli teológiával. Így például az emberek álláspontját az erőszakkal szemben abból a szemszögből akarja morálisan értékelni, hogy ez erőszak milyen célok szolgálatában áll: „Elutasítjuk az összes idealizmusokat, miszticizmusokat, amelyek a formát fölébe helyezik az embernek magának. De a kérdés elutasíthatatlanul aggasztóvá válik, amikor olyan dologról van szó, amely minden kétséget kizárva az embert szolgálja." (Beauvoir itt a mai Szovjetunió problémájára gondol.) Nem akarunk már elintézett kérdésekre visszatérni és nem akarjuk Beauvoirt avval a kérdéssel kínozni, hogy honnan tudja exisztencialista létére, hogy melyik társadalmi rend szolgálja az embert? Tudjuk, hogy Sartre fordulata a mindenki szabadságának követeléséhez az exisztencialista előfeltételekből nézve ellentmondó, és Beauvoir maga torlaszolja el magának az utat a megoldáshoz, hogyha — exisztencialista álláspontja alapján következetesen — elutasít minden történelmi perspektívát, a „jövő mítoszait", és csak amaz „eleven jövőt" ismeri el reálisnak, amely az emberek mindenkori „tervében" konkréten felmerül.

Ezért egy szabadságszerető ember egészséges ösztönével feleletében nincs tekintettel erre a filozófiára és felismeri, hogy az erőszak, például a lincselés „abszolút rossz", egy lehanyatlott civilizáció túlélt maradéka, a faji harcnak megörökítése, amelynek el kell tűnnie". A Szovjetunióban — amelyet persze trockista-köstleri szemüvegen keresztül lát — az erőszaknak „van értelme, észszerűség rejlik benne; itt arról van szó, hogy fenn kell tartani egy kormányzatot, amely az emberek óriási tömegének sorsát megjavítja". Mindez szép és jó. Hogyha azonban Beauvoir mindebből le akarja vonni következtetéseit, saját módszere nem ad neki erre semmi támpontot, a kritérium árnyéka sincs kezében, amelynek alapján

meg tudná különböztetni a helyest a helytelentől, amely irányithatná egy cselekedet tartalmának megítélésében. Ezért ugrik át az elvont exisztencialista szándék-etikából az épannyira elvont következmény-etikába és ezt kérdezi: „Bucharin halálával Sztalingrádot állítják szembe; de tudni kellene, hogy a moszkvai perek növelték-e az órosz győzelem esélyeit?" Eltekintve attól, hogy ezt sokan tudják, nemcsak kommunisták, de az eseményeket polgári, nem trockista, nem imperialista szemüvegen keresztül néző szemlélők is — felmerül a kérdés, hogy lehetne-e itt exisztencialista értelemben kielégítő választ adni, ha a Beauvoir-feltette kérdésre igennel felelünk is? Mert hisz itt az exisztencializmus etikája és történelemfilozófiája maga válik kétségessé; Bucharin és Sztalingrád csak próbakövek számukra. Beauvoir kérdéséből kiviláglik, hogy az összefüggés igenlése esetén belenyugodnék Bucharin kivégzésébe. Mindez szép és jó. De ezzel egy intézkedés hasznosságát (persze, hasznosságát egy helyeslendő cél szempontjából) kritériummá avatja annak megítélésére, hogy az intézkedés etikailag elfogadható-e vagy pedig elítélendő. De milyen jogon teszi ezt, amikor ugyanabban a tanulmányban — az exisztencialista szándék-etika szempontjából következetesen — elutasítja a hasznosságot, mint az etika mértékét, amikor be akarja bizonyítani, hogy az ilyen kritérium az etika számára feloldhatatlan antinómiát rejt magában. Ezt az antinómiát így fogalmazza: „az áldozat egyetlen igazolása az, hogy hasznos; de hasznos az, ami az embert szolgálja".

Hogy Beauvoir így vívódik a szándék-etika és következmény-etika két egyformán hamis szélsőségének hullámai között, világosan mutatja, hogy mennyire képtelen az exisztencialista előfeltételek alapján állást foglalni a jelen konkrét morális kérdéseiben. Már rámutattunk amaz új exisztencialista varázsigének kanti ízére, amely szerint a saját szabadságot akarni csak akkor lehet, ha minden ember szabadságát akarjuk. A Kanttal való rokonsága megnyilvánul e tan sorsában. Úgy ahogy Kant meghasonlott ismeretelméleti álláspontja és — amire Lenin rámutatott — ingadozása materializmus és idealizmus között oda vezetett, hogy egész elméleti filozófiája az antinómiák rendszerébe fulladt, úgy ütközik most szakadatlanul Beauvoir a szándék-etika és következmény-etika antinómiájába, abban az igyekezetében, hogy az etikai kérdéseket exisztencialista módon végiggondolja.

Ez nem véletlen. Ez az ellentmondás szükségszerűen abból ered, hogy az elszigetelt egyént tekinti az abszolútumnak, amely az etikának mind az elején, mind a végén áll.

Ebből a szemszögből egyrészt a valóság ama torzképe adódik, mintha a szándék — tartalmától, irányától stb. függetlenül — egyetlen alapja lehetne a szabadságnak. És másrészt az a látszat támad, mintha az emberek társadalmi világa, amely öntudatuktól függetlenül létezik, valamely halott objektivitásban megmerevedett világ volna, amelyben egy embertelen, legfeljebb „technikailag" fékezhető szükségszerűség uralkodnék. Már pedig minden etika, hogyha tényleg az akar lenni, kell, hogy a szabadság és szükségszerűség kiengesztelésére törekedjék. Beauvoir nagyon élénken érzi is ezt a kötelezettséget. Van elég

valóságérzéke is meglátni azt, hogy e kiengesztelődés egy tisztán egyéni etikán belül, amikor is a társadalom és történelem objektív szükségszerűsége ki van küszöbölve, nem lehetséges. A mai világhelyzet, a marxizmus szerepe benne arra vezet, hogy az eredeti exisztencializmus szűken egyéni korlátai feszélyezik: „a morál és a politika kiengesztelődése — mondja — az ember saját magával való kiengesztelődése". De hogyan hozza létre ezt a kiengesztelést oly tan, mely — ontológiailag — szembeállítja fogalmi meghatározásaiban a szabadságot és a szükségszerűséget? A kanti etika sem juthat tovább mint a szabadság és szükségszerűség rejtélyes egymásmellé-állításáig, eklektikus kettősségéig.

Amint láttuk, Beauvoir sem jut el tovább feloldatlan antinómiáknál, s megoldási kísérletei nem egyebek mint a szándék-etika és következmény-etika eklektikus egymásmellé-állítása.

Már Hegel világosan látta, hogy az itt létrejövő egyoldalú absztrakciók az elvont kiindulási pontnak következményei. *Jogfilozófiá*-jában kifejti: „Az egyik alapelv: megvetni a cselekvés következményeit és a másik: a cselekvéseket következményeikből megítélni és mértékéül tekinteni annak, hogy miként cselekedjünk helyesen és jól — mind a kettő egyformán az elvont értelem szülöttje." Merleau Ponty egy alkalommal idézi e mondatokat, de anélkül, hogy le tudná belőlük vonni a termékeny következtetéseket. Ahogy később részletesen ki fogjuk mutatni, ez nála sem véletlen. Szándék és következmény, szubjektivítás és objektivítás szabadság és szükségszerűség elvontan egymást kizáró merev kettősségének túlhaladása feltételezi a filozófiai szakítást az egyén abszolutizálásával. Ez a szakítás korántsem jelenti, ahogy Sartre gondolja, az egyéniség vagy szubjektivitás megsemmisítését. Csak az abszolút és relatív dialektikus viszonyának helyes alkalmazását erre a kérdésre is. Az abszolút és relatív e dialektikájának elveivel egyik következő tanulmányomban részletesen foglalkozom, itt csak azt akarom megjegyezni, hogy ehhez egyrészt annak a megértése szükséges, hogy az ember eleve, gyökeréig társadalmi lény, hogy a „legmagányosabb" egyén legszemélyibb problémáinak is van társadalmi oldaluk, másrészt, hogy az ember szabadsága egyszersmind társadalmi és történelmi probléma, hogy a szabadságnak csak akkor van konkrét tartalma és konkrét dialektikai viszonya a szükségszerűséghez, hogyha a szabadságot történeti-társadalmi genézisében mint az embernek a természettel folytatott, különböző társadalmi formációk által közvetített harcát ragadjuk meg, ha a szabadság történeti-társadalmi genézisét az ember eredeti alávetettségéből a természet hatalmaival szemben, a „második természetté" vált, ezekből a harcokból keletkezett, társadalmi formákból értjük meg.

Érdekes és fölötte jellemző a marxizmus behatására az exisztencialisták mai problémalátására, arra a „szituációra", hogy kérdésfeltevéseik nem saját módszerükből fakadnak, hanem a marxizmus által rájuk kényszerülnek — az. hogy Beauvoir mind a két kérdést felveti a morál elemzésénél, ha nem is tud boldogulni velük. Nagyon határozottan érzi és ki is mondja, hogy Sartre filozófiai főműve azon kérdések számára, melyek megoldását keresi, nem tud kielégítő módszertani alapot adni.

Sartre könyvét egyidejűleg vádolja és mentegetí azzal, hogy a problémákat más, elvontabb síkon tárgyalja. „A leírás színvonalán, amelyen *L'être et le néant* áll, a hasznos szónak még nincs értelme: csak az emberek tervei és az általuk felállított célok alapján teremtett emberi világban definiálódhat. Abban az eredeti tehetetlenségben, amelyből az ember keletkezik, semmi sem hasznos, semmi sem haszontalan." Úgy a vád mint a mentség inkább érzelmi mint elméleti. Mert először nem helyes, hogy Sartre filozófiai főművében még nem szerepelnek tervek és célkitűzések és másrészt hamis Beauvoir másik feltevése is; hogyha az ember számára „eredeti tehetetlenségében" még nem létezik a hasznos — akkor hogyan jöhet létre egyáltalában? De itt fontosabb Beauvoir elégedetlenségének eme tompa érzése, mint filozófiai érvei. Mert tanulmányai tényleg azt a törekvést mutatják, hogy az elvont kiindulási pontot — persze anélkül, hogy radikálisan el tudná hagyni — konkrétebb szintre emelje. De ez a törekvés keresztül-kasul illuzórikus.

Az ilyen illúziókban azonban világosan kiütközik az exisztencializmus lappangó, még öntudatlanul maradt válsága. Mert az embernek itt félénken kritizált Sartre-féle fundamentál-ontológiai keletkezés-története nem egyéb mint a dekadens-nihilista gondolkodásmód szellemi „robinsonádja". Ahogy a polgári ideológia kiformálódása idején a polgári regény Defoe *Robinson*-jában nyerte el első klasszikus alakját, ahogy Smith és Ricardo a kapitalista termelési módot, a polgári társadalom szerkezetét gondolatilag az egyes és szórványos ősvadászok és őshalászok primitív csereműveleteiből vezették le, úgy akarja most az exisztencializmus a mai embert, világát és problematikáját — amint láttuk — a magányos és elmagányosodott ember „ős-tehetetlenségéből" megmagyarázni. Marx most már Smith és Ricardo gazdaságtanát illetően kimutatja, hogy ezek az egyes és magányos egyének a keletkező kapitalizmus termékei: „A szabad verseny e társadalmában úgy látszik, hogy az ember levált ama természeti kapcsoktól, amelyek az előző társadalmi alakulatokban egy meghatározott korlátolt emberi csoport tartozékává tették." Ez az ember, aki „egyrészt a feudális társadalom felbomlásának, másrészt a XVI. század óta újonnan kibontakozott termelőerők terméke" lebeg Smith és Ricardo szemei előtt. Azonban: „Nem mint egy történelmi eredmény, hanem mint a történelem kiindulópontja." Nem okozna nehézséget kimutatni, hogy Kant etikájának „észlénye" filozófiai síkon hasonlóképpen terméke a dolgok ama fejetetejére állításának, az eredménynek, a jelennek ilyfajta történelemellenes elvonatkoztatásának, a kezdetbe, az „„eredetbe" való visszavetítésének.

A 48-as forradalom bukása, a hegeli filozófia felbomlása után, mely polgári talajon próbált túljutni a polgári gondolkodás eme történelemellenes korlátain, újra kezdődik a „robinsonádok" korszaka. Igaz, hogy egy szubjektivált és ezért még elvontabb formában; ökonómiailag a „határhaszon"-elméletben, filozófiailag az új kantianizmusban. Mind a kettőre jellemző, hogy a klasszikusok összes objektív meghatározásait elvetik és mindent a robinson-féle vevő és eladó, illetve etikai alany öntudatának elemzéséből próbálnak levezetni. Míg a klasszikus őshalász és ős-

vadász legalább maga halászta ki a halakat, maga ejtette el a vadat, addig a határhaszon-elmélet lélektani alanyai kész (ismeretlen eredetű) termékeket cserélnek egymással, s az új gazdaságtan az ő lelkükből akarja leolvasni és levezetni, hogy mekkora az értéke egy üveg víznek a Szaharában. Az exisztencializmus e fejlődés eddig elért csúcspontja. Mert még a Szahara és az eladandó víz benne, „a travers un tempérament" t. i. az elvont vevő és eladó „kedélyén" keresztül tekintve még egy virágzó társadalmi konkrétség képét nyujtja a Heidegger-Sartre-féle ontologiához képest. Ez az elvontság persze nagyon pontosan tükrözi a dekadens értelmiség lelkivilágát az imperialista korszakban. És mert, különösen Heidegger, ezt a lelkivilágot nagyon jól ismeri, élesen elemzi, néha plasztikusan és festőien ábrázolja, ezért *Sein und Zeit* époly érdekes és tanulságos olvasmány, mint Céline *„Voyage au bout de la nuit"* című regénye.

Lehetetlen, hogy itt mindama szerkezeti eltorzításokat elemezzük, amelyek e módszerből szükségszerűen adódnak: irányukra már előbb rámutattunk. A torzítások csupán egy mozzanatára akarunk figyelmeztetni, az önkényességre. Ez hozzátartozik a „robinsonad" lényegéhez. A klasszikusoknak — robinsonádjaik dacára — sikerült ez önkényt legalább részben leküzdeni erősen kifejlődött polgári osztálytudatuk segítségével és a kapitalista gazdaság tárgyi problémáiba való komoly elmélyülésük alapján. Azonban minél jobban szubjektivizálódik a „robinsonad", annál inkább elillan e módszerből az önkényesség minden ellenőrzése. Művészileg jogosult véletlen, hogy Péntek felbukkan Robinson elhagyott szigetén és Defoe a gazdasági folyamat és legfontosabb meghatározásainak igazi ismerete alapján fejti ki az úr és a rabszolga, Robinson és Péntek közötti viszonyát. De ahogy az epigonok elvesztik az objektivitás iránti érzéküket, az objektív világ e tárgyi ismeretét, elterebélyesedik a határtalan önkény. Engels nagyszerű iróniával írja le a robinzonád ez önkényességét Dühringnél. „Robinson leigázza Pénteket ‚karddal a kezében'. Honnan van a kardja? Még a robinzonádok fantáziaszigetein sem nőnek a kardok a fákon és Dühring úr e kérdésre adós maradt a felelettel. Ahogy Robinson kardot szerezhetett magának, époly joggal feltehetjük, hogy Péntek egy szép reggel megjelenik töltött revolverrel a kezében és akkor megfordul az egész „erőszak"-viszony: Péntek parancsol és Robinsonnak kell görnyedni." Az exisztencializmusban most már ugyanez történik mindannyiszor, amikor az „együtt-lét", az „a világban-lét"-ből konkrét következtetéseket vonnak le társadalmi tényállásokra. Mert mind a két fogalom annyira elvont, annyira kipréseltek belőle minden társadalmi tartalmat, hogy a fundamentál-ontológia alapján mindig akármi, de annak szöges ellentéte is kielemezhető (legfeljebb Heidegger „Ők" (das Man) fogalmában jut meggyőzően kifejezésre a dekadens értelmiségiek tömeg-gyűlölete. félelmük a tömegektől, a páni ijedelem, hogy a társadalommal való érintkezés egyéniségük egyedülálló sajátosságán csorbát ejthetne.)

Most vessünk egy pillantást a szabadság Beauvoir-féle történelmi genézisére. Hogy Beauvoir egyáltalában felveti a kérdést, jele az exisz-

tencializmus válságának, melyet ő maga is érez, habár bizonyára nem vált benne tudatossá. Mert az exisztencialista fundamentál-ontológia szempontjából a szabadság minden reális genézise magában is ellentmondás. A szabadság abszolút lényegi meghatározása az embernek; nem keletkezhetik, nem múlhatik el, egyszerűen van.

Sartre főművében azt mondja: „Tényleg, első fejezetünk óta megmutattuk, hogy amikor az emberi valóság révén a tagadás a világba kerül, az szükségképpen oly lény, mely önmagával és a világgal igazán tud szakítani, megállapították, hogy a szakítás állandó lehetősége a szabadsággal azonos". A szabadság tehát az emberi lét őstényе. És elválaszhatatlan létének egy másik, — fundamentálontológiai — meghatározásától. Kiegészítő fogalma egy másik Heidegger-féle, az „ittlét" ontológiai alapjául szolgáló fogalomnak; a „kivetettségnek". De evvel újra elérkeztünk a robinsonádhoz. Defoe leírása itt kettős tekintetben zseniális. Először is a „kivetettség" döntő kategóriájának igazi megalapítójává válik, persze oly kategóriának, mely nem az objektív emberi lét meghatározásául szolgál, hanem minden Robinson-féle elemzésnek lényege, mert Robinsont a hajótörés tényleg — magánosan — „kiveti" az elhagyott szigetre. Másodszor Robinson világa, mely ebben a „kivetettségben" „szabad" tevékenysége folytán a szigeten kialakul: a kapitalista gazdaság világa, amelyből ebbe a magánosságba, ebbe a tökéletesen szabad tevékenységbe „kivetődött". Ami itt érzéki konkrétségben, a kapitalista életfeltételek gazdasági konkretizálásában előttünk kialakul, azt leírják — a dekadencia robinsonádjának klasszikusai — Heidegger és Sartre; a „kivetettség" itt persze csak belső, mitikus, metaforikus. De a „semmítés" (Nichten) szabadsága, amely ebben a „kivetettségben" és belőle kialakul, épúgy képmása a dekadens értelmiség lelki életének, ahogy Robinson tevékenysége a kapitalista termelés képmása volt. És épúgy, ahogy az eredeti robinsonádok a kapitalista termelési mód levezethetetlenségét akarják bizonyítani, úgy akarja a Heidegger-Sartre-féle ontológia e lelkivilágot, e szabadságot az emberi lét végső, tovább már nem levezethető alapjául megtenni.

Persze Beauvoir exisztencialista módon kísérli meg a valóság megközelítését. Nem a konkrét szabadságot állítja elénk, úgy, ahogy az a társadalmi fejlődés folytán kialakul. Őnála csak arról van szó, hogy hogyan jön létre a szabadság minden egyes egyénnél, talán abban az értelemben, ahogy Sartre főművében egy „exisztenciális pszichoanalizis" kiépítéséről beszél. Ehhez hozzájárul, hogy e keletkezési történet csak látszólag igazán genézis. Beauvoir inkább két állapot ellentétének fenomenológiai leírását adja: szembeállítja a gyerekkor szabadságnélküliségét és a felnőttek életét a szabadságban, de nem mutatja az igazi átmenetet az első állapotból a másikba. Érdekesebbé válik a dolog, amikor ezeket a fenomenológiai leírásokat analógiáknak használja fel bizonyos társadalmi problémák megvilágítására. „Ez például a rabszolgák esete, akik még nem emelkedtek fel rabszolgaságuk tudatáig. Ilyen az asszonyok helyzete sok keleti országban." Ezek Beauvoir szerint a gyerekkorhoz hasonló szabadságnélküli állapotban élnek. Itt az volna Beauvoir

kötelessége, hogy feltárja legalább a szabad és nem szabad tudat közötti átmenetet, hogy az exisztencializmus szabadságfogalmának szerepét az emberi fejlődésben tisztázhassa.

Beauvoir nem kísérli ezt meg. Érthető módon. Mert ha tisztán csak a szabadság-tudat keletkezési történetére szorítkozna, akkor is kiderülne, hogy a szabadság társadalmi tudata tökéletesen más valami, mint amit az exisztencialista filozófia szabadságon ért. A konkrét valóság legfelületesebb konkrét érintésénél e szabadságfogalom szétlebben puszta látszattá. Ellenben a gyerekkori világ ez újonnan nyert képét arra használja fel, hogy tipológiája bizonyos alakjait, amelyekkel tanulmányaiban foglalkozik és amelyekre itt nem térhetünk rá részletesebben, azzal rágalmazza, hogy a szabadság-nélküli gyerekkori világba menekülnek. Ez magában véve ártatlan mulatság lenne és bizonyos filisztertípusok leírásánál volna is benne némi, ha nem is mélyen, nem is túleredeti igazság. Persze, akkor is csak bizonyos ferdeséggel, ami képekkel való analógia-játéknál nem is lehet másképp. Publicisztikailag persze egész hatásos a fasisztákat kannibáloknak, a sötét középkor képviselőinek nevezni; társadalmilag ezek a kifejezések elhomályosítják barbárságuk monopolkapitalista jellegét. Ugyanez áll az „infantilizmus" kép alkalmazásánál társadalmi típusokra

Mik most már eredményei e részletfejtegetéseikben gyakran éleselméjű tanulmányoknak? Amint előrelátható volt igen csekélyek és meghasonlottak. Aki ezektől a tanulmányoktól azt várja, hogy talál benne akárcsak egy módszertani útmutatást etikai kérdések megoldására, az mélyen csalódni fog. Mert hogyha Beauvoir azt követeli: „hogy az ilyen elhatározásokat ne hamarkodjuk el, hogy ne könnyelműen határozzunk"; hogyha arra int, hogy „kimerítő politikai elemzés" előzze meg „etikai választásunk momentumát", akkor ezek legjobb esetben jóhiszemű közhelyek. Avval sem jutunk előre, hogyha Beauvoir azt követeli tőlünk, hogy „a cselekedetet át kell élni teljes igazságában, vagyis amaz ellentmondások tudatában, amelyeket tartalmaz". Beauvoir az utóbbi megjegyzéséhez még hozzáteszi: „ez nem jelent annyit, hogy le kell mondani róla"; de hamarosan mégis kezdi emlegetni e lemondást és ebben fejezi ki fejtegetéseinek lényegét: „a cselekedet nem teljesedhet oly eszközök segítségével, amelyek magát a cselekedet értelmét megsemmisíthetnék". Úgyhogy bizonyos helyzetekben nincs más út az emberek számára, mint a cselekvéstől való tartózkodás. „Abban, amit reálpolitikának neveznek, a tartózkodásnak nincs helye, mert a jelent itt múlónak tekintik; a visszautasítás szükségessé válik, amikor az ember a jelentől visszakövetelni létének abszolút értékét; ilyenkor feltétlenül mindent vissza kell taszítania, ami ezt az értéket tagadja."

Itt végre világos álláspontot ír körül. Ha ezt következetesen végigvinnők, mindazok után, amit Beauvoir az erőszak megbotránkoztató voltáról kifejtett vagy a tolsztojizmusnál, vagy egyes német expresszionisták erőszakellenes ideológiájánál, stb. kötnénk ki. Beauvoir — dícséretére legyen mondva — megtartott annyi érzéket a jelen iránt, hogy e kérdésben nem vonja le az összes következtetéseket, hogy inkább

belebonyolódik az erőszak-antinómiák hálójába, mintsem hogy határozottan válasszon egy ilyen hamisan fenkölt, a valóságban gyáva félreállást. De sajnos e tisztességes okokból fakadó következetlenségeknek illúziós talajon nőtt magyarázatot ad. A francia ellenállási mozgalomra hivatkozik: „Az ellenállás nem törekedett arra, hogy hatályos legyen. Tagadás volt, lázadás, mártíromság; és ebben a negatív mozgásban a szabadság pozitíven és feltétlenül megőriztetett." Ez azonban mítosz. Hogyha az ellenállási mozgalom vonatokat röpített a levegőbe, gestapo-ágenseket ölt meg, foglyokat szabadított ki, sőt partizánharcokat szervezett, akkor akciókat vitt véghez igen határozott politikai célokkal, s természetesen maximális hatályosságukra törekedett, mind az egyes cselekedeteknél, mind összefüggésükben Franciaország megszabadításában. Természetesen akkor a politikai frontok egyszerűbben tagozódtak mint a felszabadulás után, habár teljes egyszerűségük szintén mítosz. Emberileg érthető, hogy nem kevesen vannak — nemcsak Simone de Beauvoir —, akik a jelen bonyolultabb és prózaibb problematikájából, különösen ha ezen a problematikán sem gondolatilag, sem politikailag nem tudnak uralkodni, visszavágyódnak az ellenállási idők egyszerűségébe és poézisébe.

Ha azonban ezt a visszavágyódást, úgy mint itt, fogalmilag általánosítják, akkor mítoszok keletkeznek, és ha pláne e vágyódást abszolútizálják, akkor egyenesen hamis tételek adódnak, mint az előbbi fejtegetésekre hamarosan következő kijelentés: „csak a lázadás tiszta". Ebben a „lázadás" győzelmétől való aggódás rejtőzik, ahogy ezt Beauvoir a későbbiekben világosan ki is fejti, az az aggódás, hogy a győzelem magával hozhatná az elvek eredeti tisztaságának, az eredeti romantikus lelkesedésnek „elfajulását". A forradalmi humanizmus, fejti ki tovább Beauvoir: „egyházat alapított, ahol az üdvösséget megvásárolják a pártba való belépéssel, ahogy azt régebben a kereszteléssel és a bűnbocsátó levéllel lehetett megvásárolni". Itt újra jelentkezik az exisztencializmus eredeti formájában: mint értelmiségiek nihilista anarchizmusa, akik az imperialista monopolkapitalizmust ugyan megvetik, de az igazi forradalommal szemben páni aggodalomba esnek, nem szükségszerűen gyávaságból, de igenis abban az aggodalomban, hogy elszigetelt, fenkölt „exisztenciájukon" csorba eshetnék.

Beauvoir fejtegetései annyiban érdekesek, amennyiben leleplezik e típus nem lényegtelen jellemvonásait: az egyéni életben az érettségtől, és a történelmi-társadalmi életben a beteljesedéstől való aggodalmat. E kettő legszorosabban összefügg, hisz mind a két esetben az objektivitás „prózája" váltja fel a fiatalos szubjektivitás poézisét, a valóság kemény, szívós és mégis mindig hátráló anyagában való megvalósulás prózája, a zavaros, még kibontakozatlan meghatározások poézisét, a még tisztázatlan, ködbe fúló problematika poézisét. Hegel az életkorok tipológiájában az ifjú szellemi szerkezetének következő igen találó, személyes Hölderlin-emlékeitől érzelmileg színezett leírását adja: „Az *ifjú* oly módon bontja fel a világban megvalósult eszmét, hogy saját magának tulajdonítja az

eszme természetéhez tartozó szubsztanciális mozzanatot — az igazat és a jót —, a világnak pedig a véletlen, az esetlegesség meghatározását."

A legtöbb romantikus tragikomédiája, hogy a fiatalság e szellemi beállítását meg szeretné örökíteni. Különösen azok, akiknek meg volt adva, hogy fiatalságukban, a történelemben is, átéljenek egy „mítikus", egy heroikus korszakot (1917, ellenállási mozgalom). Úgy, ahogy a romantikusok nem akartak megöregedni és megérni, úgy e politikai romantika sem akarja, hogy a forradalom előkészítésének, vagy a hősi illegalitásnak „poézisét" a megvalósulás prózája váltsa fel. Hegel idézett fejtegetéseiben utal sok férfivá érő ifjú ama ellenszenvére, hogy a valóság részleteivel foglalkozzék. Simone de Beauvoir-nál e tendencia világos kifejezést kap, amikor Goethe lázadó ifjúságát „hitelesebb"-nek tekinti a későbbi Goethénél, aki „az állam szolgája" lett. Anélkül, hogy itt *Faust II*, vagy a *Szenvedélyek trilógiája* „hitelességéről" vitatkoznánk vele, csak azt akarjuk megjegyezni, hogy meglehetős „ifjúi" elvontság kell hozzá, hogy az egész érett Goethét az „államszolga" kategóriának alárendelje. Mint ahogy Goethe, Barrès és Aragon fejlődéseinek egy nevezőre hozása is fölötte „ifjúian" elvont. Mindez mélyen helytelen, de lélektanilag érthető, mert a „konformizmus"-tól való ifjúi aggodalom éjszakájában, Hegel szavai szerint, tényleg minden tehén fekete, minden beteljesedés, akár személyi, akár társadalmi, elfajulás és azért az igazi elfajulásoktól (Barrès) nem különböztethetők meg többé.

Tehát csak következetes, amikor Beauvoir cikkét avval a régi mondással fejezi be, hogy „Tegyed azt, amit tenned kell, történjék, aminek történnie kell". Evvel tanulmányainak összes érdekes aggályait és meggondolásait letörli a tábláról és újra visszaállítja a *L'être et le néant* elvont szándék-etikáját a maga teljes, tökéletesen elvont, terméketlen tisztaságában. Közbeszúrt fejtegetései azonban — habár az eredményt bizonyára nélkülük is elérhette volna — megtartják értéküket az exisztencializmus válságának kórjeleiként.

5.

Exisztencialista etika és történelmi felelősség

Merleau Ponty fejtegetései ugyane problémákkal foglalkoznak magasabb színvonalon. Mindenekelőtt: Merleau Pontyra a marxizmus legerősebben hatott, az exisztencialisták közül, ő ismeri legjobban, a legbehatóbban próbálja megérteni. Ennek egyrészt az a következménye, hogy ő rendszerint magasabb színvonalon tudja felvetni a kérdéseket, másrészt, hogy az eltérés objektivitásra és igazságra törő gondolati tendenciái és exisztencialista előfeltételei között még nagyobb mint az, amit Beauvoir-nál észleltünk. Persze az exisztencializmus változatlanul gondolkodásának alapja marad. De bizonyos kritikai aggályok, amelyek Beauvoir-nál még csak félénken lépnek fel, őnála sokkal határozottabbak. Hogy az új tartalom és a régi módszer közötti szakadék nála sem jut világosan kifejezésre, hogy nála sem válik soha egészen tudatossá, annak a még

mindig benne élő trockizmus az oka. Látni fogjuk, hogy mindannyiszor, amikor a marxizmus igazi megértéséhez és az ebből a megértésből támadó problémákhoz és következtetésekhez közeledik, a trockizmus iránti rokonszenv az, amely mindettől újra eltéríti. A trockizmus közvetít objektíve Merleau Ponty exisztencialista eretnekségei és a mindezek dacára megőrzött exisztencialista ortodoxiája között, ez teszi lehetségessé, hogy e kérdéseket eklektikusan, az exisztencializmus és marxizmus kölcsönös „kiegészítéseként" tegye fel. Amint láttuk, Sartre maga elszántan és minden aggály nélkül ugrál ide-oda és gondolati pozícióinak ellentmondásosságát a vezető exisztencialisták között legkevésbé tudatosította.

Vessünk mindenekelőtt egy tekintetet Merleau Pontynak kezdődő kritikai állásfoglalására, ez irány elméleti főművéhez, a *L'être et le néant*-hoz, nola tisztában vagyunk azzal, hogy ő — tudatosan — csak javítani, kiegészíteni, szolídabban megalapozni akarja az exisztencializmust, nem pedig túlhaladni. Egyszer kiindul a determinizmus és a szabadság régi dilemmájából és megpróbálja exisztencialista módon megoldani. Hozzáteszi: „nem mondjuk, hogy *L'être et le néant* tökéletesen megoldaná az öntudat és cselekvés paradoxiáját. Szerintünk a könyv túlságos kizárólagossággal antitetikus marad: az önmagamra eső saját tekintetem és másoknak énrám eső tekintetének antitézise, valamint a magáért valónak és magánvalónak antitézise gyakran túlságosan egymást kizáró alakokat eredményezett, ahelyett, hogy az egyik fogalomnak a másikkal való eleven kapcsolata és összefüggéseként volnának leírva. *L'être et le néant* után tehát még különböző magyarázatokra és kiegészítésekre kell várnunk". És egy másik helyen, ahol a marxizmussal vitatkozva, megpróbálja érteni az ember társadalmiságát, azt mondja: „A társadalmiság ez elméletét a *L'être et le néant* még nem adja meg". Másrészt a marxizmusnak is szüksége van, ámbár Merleau Ponty szerint sok helyeset tartalmaz, bizonyos kiegészítésekre és helyreigazításokra, különösen „a tudat oly koncepciójára, amely egyszerre rakja le az autonómia és a függőség alapköveit". Befejezésül hozzáfűzi, hogy „az eleven marxizmusnak meg kellene „menteni" és össze kellene fognia az exisztencialista kutatást, ahelyett hogy megfojtaná."

A marxizmushoz való közeledés kísérlete abban is megnyilvánul, hogy Merleau Ponty a fenomenológiai iskola hagyományaival éles ellentétben, amely Husserl óta e tanban magának az időtlen filozófiának végre megtalált módszerét látta, az exisztencializmust igazolni próbálja korunk gondolati kifejezéseként. A filozófiát a kor öntudataként felfogni nagy engedményt jelent Hegel és Marx felé, öntudatlan ellentétet Husserlhez, Heideggerhez és Sartrehoz. Emellett a belső ellentmondásosság fennmarad, az, hogy Merleau Ponty számára az exisztencializmus régi dogmái alapján az idő szubjektív kategória, amiért a történelemnek ezekből a feltevésekből nézve nem is lehet igazi objektivitása. Így Merleau Ponty *Az Észlelés Fenomenológiájá*-ban a következőt mondja: „Az idő tehát nem valóságos folyamat, nem tényleges egymásra következés, amelyet egyszerűen lajstromoznom kellene. A dolgokba

való *viszonyomból* születik". Az ilyen előfeltételek mellett természetesen lehetetlen a történelem objektivitása. Merleau Ponty kísérlete, hogy az exisztencializmust korunk öntudataként igazolja, ezért áll ellentétben saját előfeltételeivel.

Ez persze nem von le semmit gondolatmenetének érdekességéből, sőt szerintünk növeli azt. Egyik fejtegetésében Merleau Ponty megkísérli a marxista filozófia exisztencialista értelmezését, amennyiben ki akarja mutatni, hogy a marxizmus legerősebb érvei a szubjektum filozófiája ellen exisztencialista jellegűek; mégpedig a fiatal Marx fejtegetéseire hivatkozva. Ebben az összefüggésben következőképpen foglalja össze a közös, marxista-exisztencialista vagy exisztencialista-marxista filozófiai eszmét: „A filozófus, aki saját magát semminek és szabadságnak tudja, megadja korának ideológiai képletét; lefordítja fogalmaira a történelem e fázisát, amelyben az ember lényege és exisztenciája *még* el vannak választva egymástól, amelyben az ember *még* nem önmaga, *mert* elmerült a kapitalizmus ellentmondásaiban." (Aláhúzások tőlünk. L. Gy.)

Merleau Ponty bizonyára nincs tudatában annak, hogy e békítési kísérletével meghirdette a szakítást az exisztencializmus egész ontológiájával. Mert ha az ontológia ontológia akar maradni, akkor szükségképpen történelemfölöttinek, minden társadalmin túllévőnek kell értelmeznie az ember lényegét és „ittlétének" ontológiai lényegjegyeit (a szabadság, „szituáció", „együtt-lét", „világban-lét", „Ők" fogalmait; stb.). Egy korszak különös gazdasági kategóriái e módszer számára csak járulékosok lehetnek, amelyek ez időfölötti ontológián belül az örökké változatlan időtlen lényeg társadalmi, történelmi, egyéni, stb. variációja módozataként merülnek fel. Nem is akarok ebben Husserlre, Heideggerre vagy Sartre-ra visszamenni; csak arra emlékeztetek, hogy Beauvoir az ember lényegét időtlennek és ebben semmiféle forradalom által meg nem változtathatónak fogta fel.

A marxizmus filozófiája ellenben, amely a gazdasági kategóriákban „létformákat, exisztenciameghatározásokat" lát, az embert — persze történelmi folytonosságban — szakadatlanul változó lénynek tekinti. Az ember maga teremtette magát munkája által, vagyis munkája révén lett állatból emberré. Ha majd valamikor az emberiségnek sikerülni fog lezárni „előtörténetét", véglegesen és tökéletesen felépíteni a szocializmust, akkor, Lenin kifejezését használva, az emberi körülmények, az egymás közötti emberi kapcsolatok „megszokása", az embertelen viszonyok gyakorlati feledésbe merülése az ember „lényegének" gyökeres megváltozását eredményezi. Az, hogy a történelmileg önmagát teremtő és történelmileg változó embernek bizonyos állandó kapcsolatai *is* vannak a világhoz (munka és általa közvetítve bizonyos állandó sajátságok), egy lépéssel sem hozza közelebb a történelmi dialektikus objektivitást a szubjektivitás időtlen ontológiájához.

E két felfogást nem lehet egymással kiengesztelni: választani kell közöttük. Mintahogy választani kell a szabadság exisztencialista fogalma és szabadság és szükségszerűség marxista történelmi dialektikája között

is. Ezeket sem lehet kiengesztelni, ahogy ezt Merleau Ponty egy előbb idézett kijelentésében tette.

Azt lehetne ellene vetni e fejtegetésnek, hogy Merleau Ponty az idézett mondatokban nem az exisztencializmust akarta jellemezni, hanem a, persze megfelelőleg exisztencialista módon szubjektivizált marxizmust. De más összefüggésekben visszatér e problémákra és így nyilatkozik róluk: „E filozófia (M. P. itt az exisztencializmust érti. L. Gy.) mint mondják: egy sarkaiból kifordult világ filozófiája. Bizonyára, és ez tényleg az igazság. Az egész kérdés csak az, hogy amikor komolyan veszi konfliktusainkat, meghasonlottságunkat, hogy akkor a földhöz nyom-e minket, vagy pedig meggyógyít. Hegel gyakran beszél egy *rossz azonosságról*, ami alatt amaz elvont azonosságot érti, amely a különbségeket nem fogta egybe és nem élheti túl megnyilatkozásukat. Hasonló módon *rossz exisztencializmusról* lehetne beszélni, amely annak leírására szorítkozik, hogyan rázkódtatják meg az észt a tapasztalat ellentmondásai és amelyet a kudarc tudata kimerít." Merleau Ponty nem konkretizálja tovább gondolatát, különösen nem jellemzi közelebbről a „rossz exisztencializmust". Csak jelzi, hogy a „rossz exisztencializmus" a legszorosabban összefügg e tan nihilista következményeivel. Szerintünk e leírás teljes egészében alkalmazható a *L'être et le néant*-ra, és Merleau Ponty régebbi kritikai aggályai is arra mutatnak, hogy őnála is derengenek néha az ilyen gondolatok. Sőt azt gondoljuk, hogy — ha következetesen végiggondoljuk az exisztencializmus módszereit — nem is létezhetik „jó", vagyis nem nihilista exisztencializmus.

De akárhogy viszonylik is Merleau Ponty az ortodox exisztencializmushoz, az biztos, hogy ő a kor által vita tárgyává tett problémákban tovább jut mint Simone de Beauvoir, Sartre-ról nem is beszélve. Nagyon élesen azt mondja Köstlerről, amikor az az angolszász demokráciákat védi, hogy „nála nem a Jogi és a Komisszár közötti vitáról, hanem az egyik Komisszárnak a másikkal való vitájáról van szó"; vagyis az egyik erőszaknak egy másik erőszakkal való leszámolásáról. És egy másik helyen még világosabban, Beauvoir legtöbb érvelését egyszerűen félretolva, azt mondja: „Nincs választásunk a tisztaság és az erőszak között, hanem csak az erőszak különböző módjai között... ami vitatandó, az nem az erőszak, hanem értelme és jövője". És azt mondja ugyanilyen — tudatos vagy öntudatlan — éllel Beauvoir ellen, hogy „az ellenszegülésben, abban az elhatározásunkban, hogy nemcsak megkockáztatjuk a halált, hanem inkább meghalunk, semmint az idegenek, vagy a fasiszták uralma alatt éljünk, valami olyasmit lát mint az öngyilkosság... Ez egyéni magatartás, ez nem politikai pozíció".

Mivel Merleau Ponty e problémákat ilyen messzemenően konkretizálja, nagyon sajnálatos, hogy fejtegetéseit egy annyira alsórendű zsurnaliszta-kolportázshoz fűzi, mint amilyenek Köstler művei. Láttuk, hogy annak központi kérdését elutasítja. Leghíresebb könyve hősének szellemi és erkölcsi fejlődéséről Merleau Ponty a következőket mondja: „A szcientifizmustól áttér a belső élet kicsapongásaihoz, vagyis az egyik ostobaságtól a másikhoz". Leleplezi Köstler képmutatását, aki széltében

hosszában tárgyalja a brit demokráciát anélkül, hogy még csak meg is említené a világ egy részének általa való kizsákmányolását. Megmutatja, hogy Köstlernél „az antikommunizmus"-nak és a „humanizmus"-nak kétféle erkölcse van: „az, amelyet vallanak, mennyei és megnemalkuvó; az, amelyet gyakorolnak földi, sőt annál is alacsonyabb". És ellenszenve ama alacsonyrendű ressentiment-nal teli légkörrel szemben, amellyel Köstler műveiben a kommunizmus minden lépését kíséri, helyenkint kitör egy éles visszautasításban: „Végtére nem azért vagyunk itt, hogy Köstler fiatalkori bűneiért vezekeljünk ... Szeretünk egy embert, aki megváltozik, mert megérett és ma többet ért, mint amennyit tegnap értett. De az olyan ember, aki álláspontját egyszerűen megfordítja, nem változik, nem küzdi le tévedéseit".

Köstler eme erélyes lerázása dacára, ami egészséges esztétikai és erkölcsi ösztönre vall, mégis maga az a tény, hogy Merleau Ponty egyáltalában beható vitába elegyedik az ilyen szubalternitásokkal, gyakran mellékvágányra viszi fejtegetéseit, túlterheli őket mellékes dolgokkal, amelyek a főproblémájától eltérítik. E főprobléma az erkölcsi és történelmi felelősség összefüggése, egymagában véve igen komolyan veendő kérdés, amely minden politikai és történelmi fordulatokban gazdag korszakban szükségszerűen az előtérbe tolul, amely minden országban, amelyben komoly ellenállási mozgalom volt, ahol az „együttműködők" megbüntetése bekövetkezett, erősen foglalkoztatta a közvéleményt. Láttuk, hogy Simone de Beauvoir e kérdéseket főleg lélektani és szubjektív-erkölcsi oldalukról vetette fel, és — úgyszólván akarata ellenére, exisztencialista meggyőződései ellenére — csak a tények objektív terhe alatt kényszerült arra, hogy figyelembe vegye a politikai és történelmi mozzanatokat is.

Merleau Pontynál ezek állnak az előtérben. Őt a szubjektív becsületesség és objektív árulás" drámája érdekli, ahogy ezt az 1938-as moszkvai Bucharin-perre való emlékezésében fogalmazza. Hogyha Petain és Lavalról beszél, akkor kikapcsolja azt, hogy a németek megvesztegették őket, vagy hasonlókat. „És mégis", mondja, „ha nincs is szó hasonló vétségekről, elutasítjuk, hogy felmentsük őket, mint embereket, akik egyszerűen tévedtek". És ahogy Merleau Ponty továbbfűzi ezeket a gondolatmeneteket, különös zűrzavara támad nála a találó és egyoldalú téves nézeteknek. Először is azt gondolja, hogy a helyes és a helytelen csak utólag, a történelmi döntések következtében válik helyessé vagy helytelenné. Az „együttműködők" politikájának vétkes hamissága világosan áll előttünk: „De ami 1940 eseményeit illeti, honnan tudjuk mi ezt mind? A Szövetségesek győzelmének tényéből". De akkor az egész tiszta fakticitás, végső fokon véletlen lenne. De ennél Merleau Ponty joggal nem tud megnyugodni — ámbár a *Sein und Zeit* és *L'être et le néant* tanai értelmében ez csak következetes lenne. Még abba sem nyugszik bele, hogy egyesek (az ellenállók) a történelmet helyesen, mások (az együtt-működők) helytelenül betűzték ki. Mert — úgy gondolja — nem a tévedés az, amit ezeknél megvetünk, sem „az ítélőképesség hidegsége és az egyszerű tisztánlátás" amit amazoknál cso-

dálunk. „Mind az ellenállók dicsősége, mind az együttműködők becstelensége egyidejűleg feltételezi a történelem véletlenségét, amely nélkül nem létezhetnék politikai bűnös, és a történelem racionalitását, amely nélkül csak bolondok létezhetnének." Mert, fejti ki valamivel előbb az „ész csele" Hegel-féle fogalmának nyomán Merleau Ponty: „a történelemben bizonyos alattomosság lakozik: az embereket ösztökéli, csábítja, azt gondolják, hogy abban az irányban menetelnek, amelyben ő megy, és egyszerre csak betakaródzik, az esemény átalakul, és most tényekkel bizonyítja, hogy valami más lehetséges. Az emberek, akiket cserben hagyott, és akik azt képzelték, hogy az ő bűntársai, egyszerre csak itt állnak mint felbujtók azokra a vétkekre, amelyekre ő ihlette az embereket".

Világos, hogy e próbálkozások a felelősségproblémát konkrét történelmi módon megfogni, sokkal tovább mennek Simone de Beauvoirnál, de ugyanezért sokkal inkább el is távolodnak az exisztencialista ortodoxiától. De ha végiggondoljuk e fejtegetéseket, akkor mélyreható hiányokra bukkanunk bennük, amelyek végigkísérik Merleau Ponty egész mai gondolkodását. Egyrészt szinte misztikusan fogja fel az objektív történelmet; a történelem szinte mítikus személyiséggé válik, teli titokzatos szándékokkal és fondorlatokkal; mindez messze túlmegy a Hegel-féle misztifikáción. Érthető módon. Mert a hegeli történelemnek volt objektív tartalma és objektív iránya. Az „ész csele" szinte csak egy plasztikus kép volt, annak a helyes megismerésnek megvilágítására, hogy nem az egyesek célkitűzései uralkodnak a történelmen. De Merleau Pontynál szükségképpen hiányzik e tartalom és irány; mert még hogyha mint magánember vagy politikus, mondjuk a szocializmust el is ismeri ilyen tartalomként vagy irányként, ez exisztencialista előfeltevései mellett csak privát, szubjektív véleménye lehet és nem a történelemnek magának tartalma és iránya. Azért kell, hogy úgy álljon előtte a történelem mint egy kokett csalfa nőszemély, aki csak az utolsó pillanatban, mindig csak post festum, csak utólag leplezi le szándékait. De vajjon tényleg mindent eldöntő kritérium-e a siker puszta ténye (itt a Szövetségesek győzelme)? Vajjon dicstelenebbek lennének-e az ellenállók és kevésbé becstelenek az „együttműködők", hogyha Hitler ez esetben győzött volna?

A siker szerinti kizárólagos értékelése a reakciós „reálpolitika" világnézete, amely a fasizmusban érte el csúcspontját. Azt a kizárólagosan sikerre való irányítottságot, aminek következménye, hogy egy a megismerésen alapuló ítélet csak utólag, csak a siker után jöhet létre, Goebbels nyiltan kimondja szokott cinizmusával: „Nem az a szándékunk, hogy tudományosan megalapozzuk világnézetünket, hanem az, hogy tanait megvalósítsuk és későbbi idők számára tartsuk fenn, hogy a gyakorlatot mint az eszme megismerési tárgyát elismerjük". És le is vonja ebből a fasizmus számára szükséges következtetéseket: „Nem a kortársak dolga tudományosan, tárgyilagosan és józanul állást foglalni a politika eseményeihez ... feladatuk az, hogy történelmi valóságok teremtésében résztvegyenek ..."

Természetesen Merleau Pontynak nem ez az álláspontja, ellenkezőleg, szenvedélyesen el akar utasítani mindent, ami fasiszta. De történelmi agnoszticizmusa, mely az exisztencializmus filozófiai álláspontjából szükségképpen következik, okvetlenül odasodorja őt e cinikus reálpolitika szellemi közelségébe, mihelyt értékelése nem indul ki az elmagányosodott egyén tiszta etikai aktusából. Ép agnosztikus magatartásából a történelemmel szemben fakad a szándék-etika és következmény-etika (reálpolitika) általunk már tárgyalt dilemmája. És hogyha az exisztencializmus elhagyja az ortodox formájának megfelelő tiszta szándék-etikát, anélkül, hogy filozófiai alapjait igazi kritikának alávetné, szükségképpen tehetetlenül ide-oda sodródik e hamis szélsőségek között.

Persze mindig léteztek tiltakozások a tiszta reálpolitika e történelemfelfogása ellen: „Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni", mondta már Lucanus, és a marxizmus, amelyben érzékeny lelkek durva erkölcstelen reálpolitikát szimatolnak, Thiers-t, a kommün leverőjét becstelennek, és a legyőzött kommunardokat dicsőséges hősöknek tekinti. Sőt még akkor is így ítél a marxizmus, amikor olyanok voltak a történelmi körülmények, hogy a szabadságharc győzelme eleve ki volt zárva; gondoljunk Spartacusra, Thomas Münzerre.

Másrészt hamisnak tartom, ha Merleau Ponty oly nagy hangsúllyal visszautasítja, hogy az ellenállók helyes históriai belátását csodáljuk. A tiszta szándék a valóságban még nem tesz hőst. Don Quixotenál tisztább szándékú ember alig létezett, és — anélkül, hogy tiszta hősiességén csorba esnék — miért mégis oly ellenállhatatlanul kómikus? És miért nem kómikusak egy túlkorai, reménytelenségre ítélt forradalom hősei? Nem is beszélek Spartacusról és Münzerről, de még Shakespeare-nak sem sikerült John Cade-ből igazán kómikus figurát csinálni. Ez azt jelenti, hogy a helyes történelmi belátásnak és e belátás kihatásának a morális személyiségre igen bonyolult a dialektikája. Nemcsak a közvetlen történelmi helyzet konkrét megismeréséről van szó (itt: hogy győzni fog-e Hitler?), hanem az általános történelmi összefüggés jellegéről is, amelybe ezek a részleteredmények be vannak ágyazva.

A históriailag cselekvő emberek hősiessége vagy becstelensége, tragikuma vagy komikuma tehát valami, amit messzemenőleg a történelmi folyamat objektív tartalma, reális iránya határoz meg. Hogy valaki győz-e vagy leveretik természetesen mindig valóságos küzdelem eredménye, amelynek egyes mozzanatai véletlenektől, az egyes résztvevő emberek okosságától, erélyességétől, bátorságától, kitartásától stb. függenek. De hogy mekkora az a valóságos mozgási tér, amelyben a küzdelem folyhatik e morális sajátságok kibontakozásáért, azok mibenlétét és értékét magának a történelemnek objektív menete határozza meg — persze csak végső fokon, nem közvetlen fatalisztikus módon. A modern nihilizmus egyik „vívmánya", hogy a tragikusat és komikusat lélektanilag viszonylagosítja; pedig történelmi viszonylagosságuk magának az objektív társadalmi-történelmi fejlődésnek igen fontos szerkezeti-tartalmi tulajdonsága. A jelentős írók látták is ezt. Csak arra emlékez-

tetek, hogy hogyan írja le Balzac a forradalmi hadsereg katonáinak és tisztjeinek magatartását és ugyanakkor az avval homlokegyenest ellenkezőjét a Chouan-mozgalom parasztjainál és arisztokratáinál; de emellett nagyon helyesen, kiemeli, hogy mind ezek, mind amazok egyénileg morálisan, bátorság és odaadás tekintetében nagyon magas fokon állanak, de hogy a dolog szociális tartalma, amelynek szolgálnak, különböző, teljesen ellenkező pecsétet nyom általánosan morális lényükre. A fiatal Marx a tragikum és komikum történeti kötöttségének e problémáját így foglalta össze igen pregnánsan: „Nagyon tanulságos számukra (a nyugati haladó népek számára, L. Gy.) azt látni, hogy az *ancien régime*, amely náluk átélte *tragédiáját*, német kísértetként megjátssza *komédiáját*. *Tragikus* volt története addig, amíg ő maga a világ praeexisztáló erőszaka, ellenben a szabadság egyéni ötlet volt, egyszóval, amíg jogosultságában hitt és hinnie kellett. Addig, amíg az *ancien régime* mint fennálló világrend egy még csak kialakuló világgal küzdött, világtörténeti tévedés állott az oldalán, de nem egyéni tévedés. Azért volt tragikus a bukása ... A modern ancien régime már egy világrend *komédiása* csupán, amelynek *igazi hősei* meghaltak. A történelem alaposan dolgozik és sok fázison megy át, amikor egy régi alakját sírba viszi. Valamely világtörténeti alak utolsó fázisa a *komédiája*". Persze a tragikum és komikum végső pólusok. De ami igaz a szélsőségekre nézve, igaz a közbeeső pontokra nézve is.

Ezzel elérkeztünk főkérdésünkhez: van-e a történelemnek objektív meghatározott iránya? Akármilyen bonyolult kerülőutakon, akármennyire előre nem látott véletlenségeken keresztül jut is érvényre? Akármennyire iparkodik is Merleau Ponty a marxizmushoz közeledni, akármennyire távolodik is el a tulajdonképpeni exisztencialista iskolának történelmi nihilizmusától, itt is csak eklektikus feleletet ér el. A történelem, azt olvassuk nála, egyszerre véletlen is, racionális is. Egyrészt-másrészt, mintahogy ez bármely eklektikus módszernél mindig így van. A marxizmus számára itt a véletlen és szükségszerűség objektív dialektikájáról van szó. De hogy eljussunk ez — a történelemben reálisan működő — dialektika felismeréséhez, ahhoz szükséges összefüggéseinek ismerete; Merleau Pontyt azonban e dialektika tisztázatlan élménye ortodox exisztencialista álláspontjának elhagyására késztette ugyan, de pozitíven e felismerés hiányában csak eklekticizmushoz vezette. Először is fel kell adni a szabadság és szükségszerűség merev egymást kizáró ellentétességét; a szabadság felismert szükségszerűség, mondja a dialektika. Tehát a szükségszerűségnek el kell vesztenie merev „eldologiasodott" jellegét, anélkül, hogy megfosztanók objektivitásától, öntudattól, az emberi függetlenségtől. Másodszor meg kell érteni a véletlen objektivitását, konkrét dialektikus kölcsönhatását a szükségszerűséggel: a történelem szerkezete szabja meg, hogy a szükségszerűség mindig a véletlenek során át, objektív történelmi tendenciák végső soron való győzelmén keresztül érvényesülhet és érvényesül is.

Merleau Ponty emez eklekticizmusa nem véletlen. Legszorosabban összefügg a dialektikáról való felfogásával. A marxizmus elleni polé-

miájában kiemeli, hogy a „legtöbb marxista" „legalábbis elégtelennek tartja" a Lenin-féle visszatükrözési elméletet. Merleau Ponty szerint „metafizikai filozófia kifejezését látják benne, amely az összes jelenségeket egyetlen szubsztanciához, az anyaghoz láncolja és nem dialektikus filozófiát, amely szükségképpen kölcsönös kapcsolatokat engedélyez a jelenségek különböző fajtái között . . .". Először is Merleau Pontynak messzemenőleg nincs igaza, amikor a puszta kölcsönhatásban látja az igazi dialektikus elvet. Már Hegel is tudta, hogy a puszta kölcsönhatás „a fogalom küszöbén" áll, és hozzáfűzi, „valamely adott tartalmat tisztán a kölcsönhatás szempontjából nézni . . . valóban fogalomnélküli magatartás".

A kölcsönhatást sohasem foghatjuk fel igazán dialektikusan, ha a konkrét esetekben nem ismerjük az egymásra ható tényezők közül az „átfogó mozzanatot", pedig ez az anyag vagy a szellem prioritásának ismeretelméleti megállapítása nélkül lehetetlen. Miután pedig Merleau Ponty ismeretelméletileg az exisztencialisták „harmadik útját" keresi, az idealizmus és materializmus fölé emelkedést, nem létezhetik nála „átfogó mozzanat" (itt: a történelem objektív tartalma), sem materialisztikusan mint Marxnál, sem idealisztikusan mint Hegelnél; ezért maradnak szükségképpen eklektikusnak arra irányuló kísérletei, hogy dialektikus összefüggéseket gondolatilag átfogjon. Épp az teszi az igazi dialektikát lehetővé, amit a materializmusnak szemére vet — persze csak akkor, amikor a materializmus dialektikussá vált.

De ez eklekticizmus nemcsak ott érvényesül, ahol az objektív történelmi folyamatot illető felfogásokról van szó, hanem talán még erősebben abban, hogy az alany hogyan reagál rájuk. Éppen a Merleau Ponty által annyira megvetett visszatükrözési elmélet adja meg nekünk azt a lehetőséget, hogy az általa felvetett problémát igazán megközelítsük. A történelmileg cselekvők nézetei Merleau Ponty számára végső ontológiai tények. Azonban keletkezési történetüket és dialektikus kölcsönhatásukat a történelem objektív menetével nem lehet ontológiailag elemezni, legalább nem úgy, hogy túl lehetne jutni az általánoson a különösig. Talán itt is tanulságos, legalább is megrövidíti az elvont fejtegetéseket, ha költői példákra utalunk. Gondoljunk a forradalom és ellenforradalom fentidézett ábrázolására Balzacnál és hasonlítsuk össze legmodernebb dekadens termékekkel, mondjuk Anouilh *Antigoné*jával. Az első esetben látjuk a konkrét történeti körülményeket konkrét, társadalmian és egyénien különböző és mégis törvényszerű tükröződéseivel az alakított emberek felfogásaiban, az eleven dialektikus kölcsönhatást a felfogás és az össz-személyiség és a cselekedet között. A második esetben kapunk egy fundamentális-ontológiai elemzést drámai formában. Miután ilyen módszer mellett az emberi lélek összes tartalmilag történelmi meghatározásai elesnek („fenomenológiai redukcióval" tudatosan eltávolíttatnak), az alakok költőileg bábokká, lélektanian-morálisan bolondokká és monománokká lesznek. Mert, mintahogy Merleau Ponty helyesen megjegyzi, a történelem racionalitása nélkül a benne cselekvő emberek csak bolondok lehetnek. De nem sza-

bad, hogy ez a racionalitás a történelemnek csak elvont (esetleg elérhetetlen) magánvalójaként létezzen, hanem kell, hogy felmutatható legyen, miként válik e magánvaló a cselekvő emberekben (többé-kevésbé, helyesen vagy hamisan) megértett „magunkért-valóvá", hogyan lesz a történelem magánvalójából a „miértünk valóvá", azáltal, hogy az emberek, a történelmi magánvaló keresztülvitelére hivatott osztály összenő a történelem objektív lefolyásával.

Csak az a dialektikus kölcsönhatás, amely az emberi öntudatot meghatározó konkrét társadalmi lét és ez objektív valóságnak az emberi öntudatba való visszatükrözése között van, magyarázhatja meg komolyan az itt tárgyalt összefüggéseket. Csak ha tisztában vagyunk azzal, hogy a történelmileg cselekvők összes felfogásai ugyanannak az objektív valóságnak visszatükrözései; csak ha továbbá megértjük, hogy ugyane kölcsönhatás a társadalmi léttel határozza meg e visszatükrözés módját, mennyiségét, terjedelmét, stb. továbbá gondolati, érzelmi, akarati feldolgozását a szubjektumokban — akkor férhetünk hozzá módszertanilag ez összefüggésekhez.

Merleau Ponty joggal állítja fel azt a követelményt, hogy ez összefüggések feltárása nyúljon el az egyénekig. De ép ezt teszi a marxizmus, és csak a marxizmus. A társadalmi öntudat általános elmélete természetesen csak a tipikus átlagra vonatkozhatik. De a marxizmus nem „szociológia", amely e meghatározást fatalista determinációként fogja fel, vagy — ahogy ezt a modernek tenni szokták — elvont, tisztán lajstromozó tipológiaként. A marxizmus ép ellenkezőleg felmutatja ez összefüggések mozgó szerkezetét, ama reális társadalmi történelmi mozgási teret, amelyen belül az egyéni tudatfejlődés egyénien végbemegy és egyidejűleg besorozódik a típusba. Idézem a *Német Ideológia* ismert helyét, amelyben Marx leírja gazdasági-történelmi szempontból az egyén helyzetét a kapitalista társadalomban és ezzel felmutatja az egyén e reális társadalmi mozgási terének törvényszerűségeit: „Az egyének mindig magukból indultak ki, de persze magukból — történelmileg adott feltételek és körülmények között, nem pedig az ideológusok értelmében vett „tiszta" egyénből. De a történelmi fejlődés folyamán, a társadalmi viszonyoknak a munkamegosztáson belül elkerülhetetlen önállósulása következtében különbség áll be minden egyén életében, személyes élete és ama élete között, amelyet valamely munkaág és a hozzá tartozó körülmények szabnak meg. (Ezt nem kell úgy érteni, mintha a járadékélvező, a kapitalista, stb. megszűnnének személyek lenni; de személyiségük bizonyos konkrét osztályviszonyokat feltételez, amelyek meghatározzák és a különbség csak egy másik osztályhoz való ellentétként lép fel, a maga számára pedig csak akkor, ha csődbe megy.) A rendben (és még inkább a törzsben) ez még el van takarva, a nemes mindig nemes marad, a céhbeli mindig céhbeli, ez függetlenül egyéb körülményektől egy az egyéniségről le nem választható tulajdonság. A személyes egyéniség és az osztályegyéniség különbsége, az életfeltételek véletlensége az egyén számára csak ama osztály fellépésével jön létre, amely maga is a burzsoázia terméke. Az egyének egymás közötti

harca és versenye fejleszti csak ki e véletlenséget mint olyat. A képzeletben tehát az egyének a burzsoáuralom alatt szabadabbak mint régebben, mert életfeltételeik véletlenszerűek. A valóságban természetesen kevésbé szabadok, mert inkább vannak tárgyi hatalomnak alávetve".

Polgári és agnosztikus filozófiai beállítás számára nehéz megérteni, hogy éppen az objektív valóság visszatükrözése az emberi öntudatban közvetíti az egyén nem fatalisztikus viszonyát osztályhelyzetéhez. Az objektív valóság tényeinek tudomásul vétele már legprimitívebb esetekben is ellene szegül — persze csak bizonyos erre hajlamos embereknél — ama meghatározásoknak, amelyekkel a társadalmi lét elemien és közvetlenül befolyásolja az egyéni tudatot; hogy milyen sikerrel, az egyénileg különbözik a társadalmi és történelmi helyzet szerint, átlagban persze az egyén társadalmi léte fog döntő meghatározóként szerepelni. De már a *Kommunista Kiáltvány* állapítja meg fejlett egyének átmenetét ahhoz az osztályhoz, „amely a kezében tartja a jövőt". És éppen problémánk számára fontos, hogy Marx és Engels hogyan jellemzik közelebbről ez átmenőket: átpártol „különösen a burzsoa ideológusok egyrésze, akik felküzdötték magukat az egész történelmi mozgalom elméleti megértéséig".

De a marxizmus vulgarizációja lenne, ha nem ismernők fel, hogy az osztályöntudat e dialektikus keletkezés-története a proletariátusra is vonatkozik. Lenin, aki *„Mit tegyünk?"* című könyvében behatóan megvizsgálta e kérdést, ahhoz az eredményhez jut, hogy az objektív osztályhelyzetből spontánul csak az keletkezik, amit „trade unionista tudat"-nak nevez. A munkás igazi forradalmi, politikai tudatának kifejlesztésére a társadalmi egésznek adekvátabb, az elemi közvetlenségen túlmenő megismerése (dialektikus visszatükrözése) szükséges. „A politikai osztálytudatot", mondja Lenin, *„csak kívülről* lehet a munkásnak megadni, vagyis túlról a gazdasági harcokon, túlról a munkás és vállalkozó közti viszonyok határkörén. Az a terület, amelyből ezt a tudást meríteni lehet, egyesegyedül az *összes* osztályok és rétegeknek az államhoz és a kormányhoz való viszonyának területe, az *összes* osztályok kölcsönhatásainak területe." És Lenin további fejtegetéseiben még külön kiemeli, hogy ha a munkásosztálynak sikerül a hivatásos forradalmárok szervezetét megteremteni, akkor „szükséges, hogy ebben *minden különbség munkások és értelmiség között tökéletesen megszűnjön*, nem is szólva ezek és amazok hivatásainak különbségéről.

Az a tény tehát, hogy az emberek nézeteit az objektív valóságnak, a mi esetünkben a történelmi folyamatnak, tükörképeként kell felfogni, a Merleau Ponty által felvetett kérdés megítélésére, hogy t. i. az emberek történelmi szerepe csodálatot vagy megvetést érdemel, sokkal nagyobb jelentőségű, mint ahogy ő ezt gondolja. Még pedig mind abból a szempontból kell ezeket a nézeteket megvizsgálni, hogy honnan tükrözik a történelmi folyamatot, mind arra nézve, hogy ezekben a tükrözésekben milyen fokig keletkezett az objektív valóság többé-kevésbé hű képe.

Az adekvát és inadekvát tükrözések emez összességét Merleau

Ponty nem veszi tekintetbe, ezért kell eklektikus eredményekhez jutnia, t. i. egyrészt ahhoz, hogy egy politikai felfogás helyességét vagy hamisságát csak a későbbi események *utólag* igazolhatják (itt a Szövetségesek győzelme), másrészt ahhoz, hogy a misztifikált történelem az embereket az általa pittoreszken leírt módon bolonddá teszi. Hogyha tényleg csak arról lenne szó, hogy 1940-ben ki ítélte meg helyesen Hitler győzelmi esélyeit, akkor Merleau Ponty kérdésfeltevése, ha nem is helyes, de érthető volna. De 1940-nek a valóságban és ennek megfelelően a résztvevők felfogásaiban is hosszú előtörténete volt; már jóval korábban mérkőzött meg politikailag ama két felfogás, amely 1940 után szembekerült egymással az „együttműködők" és az ellentállási mozgalom polgárháborúszerű összecsapásaiban. És ebben az összeütközésben korántsem csak arról van szó, hogy Hitlernek milyen esélyei voltak a sikerre, hanem mindenekelőtt arról, hogy milyen politikát követelnek a francia nép érdekei. Konkrétabban: hogy mit értünk francia népen? A „200 család" és a velük szövetkezett polgári és katonai bürokráciát, stb., vagy pedig Franciaország igazi dolgozó népét? Ha kérdésünk ebbe a világításba kerül, akkor világos, hogy nem — vagy legalább is nem elsősorban — Hitler győzelmi esélyeinek mérlegeléséről volt szó. A népfront ellenségeinek, a müncheni politika híveinek, az együttműködők (ezek csak ugyanazon tendencia szakaszainak megjelölései) nézetei szerint minden „áldozatot" meg kellett hozni (először Franciaország összes szövetségeseinek feláldozását, azután lemondást Franciaország nagyhatalmi pozíciójáról, végül önálló nemzeti létéről), azért, hogy a „200 család" uralma lentről való támadásoktól biztosítva legyen. Hogy milyen kevéssé volt itt szó győzelmi esélyekről, már abból is kiviláglik, hogy e nézet képviselői maguk szakadatlanul gyengítették Franciaország kilátásait (a hadsereg rossz megszervezése, a Szovjetunióval való szövetség lazítása, Hitler lengyel offenzívájához való magatartás, stb.). A másik oldalon pedig azok álltak, akik a fasizmus terjedésében látták a legnagyobb szerencsétlenséget a francia nép számára, akik ezért politikájuk főfeladatának tekintették a fasizmus visszaverését, és szoros összefüggésben ezzel, azon rétegek uralmának letörését, akik objektíve már régen 1940 előtt együttdolgoztak Hitlerrel. Hogy 1940-ben széles tömegek, akik addig azt képzelték, hogy ezektől a kérdésektől távoltarthatják magukat, most állásfoglalásra kényszerültek, ez nem változtat a kép alapvonalán.

Merleau Ponty alábecsüli, jó exisztencialista módon, az osztályhelyzetek és az általuk meghatározott felfogások és politikai vonalak döntő jelentőségét. Az exisztencialista ontológiának megfelelően csak 1940 „szituáció"-ját vizsgálja. Itt is világosan érezhető, hogy az exisztencializmus eredeti alapjai inognak. Ortodox exisztencialista felfogás szerint minden „szituációban" tökéletesen új döntés jön létre, úgyszólván a semmiből. Ez a szélsőséges álláspont azonban hamarosan tarthatatlannak bizonyult, még egyéni döntések számára is, annál inkább tehát a politika és a történelem számára. Ezért öntöttek, nyilvánvaló ellenszenvvel, egy kis vizet a Kierkegaard-Heidegger-féle tan tiszta

borába, de megpróbálták a „szituáció" és a benne létrejövő elhatározás döntő elsődlegességét fenntartani. Így jöttek létre olyan eklektikus kompromisszumok, mint a mi esetünkben, amikor Merleau Ponty egyrészt megkísérli, hogy 1940-et történelmileg megértse, másrészt „szituációként" stilizálja és elszigeteli.

E ragaszkodás a „szituációhoz" és az egész módszertanhoz, amely vele összefügg, lélektanilag érthető. Mert itt nemcsak az exisztenciális ontológia egyik központi kérdéséről van szó, hanem egyikéről azon kérdéseknek, amelyeknél az exisztencializmus viszonylagos jogosultsága érvényre jut. Helyes tudniillik, hogy mind az egyéni élet folytonosságának, mind az egyénekből összetevődő társadalom életének az a különös jellege van, hogy a folytonosság — elvont lehetőségét tekintve — minden egyes mozzanatában megszakadhat. Ha például — hogy egy Sartre-típusú példával éljek — sétálni megyek, akkor minden pillanatban lehetséges, hogy megfordulok, hazamegyek, vagy egy vendéglőbe, vagy a színházba, s ott megismétlődhetik ugyanaz a játék és gyakran meg is ismétlődik a hétköznapi életben. A társadalmi életben már sokkal ritkábban, és ennek nem lényegtelen elméleti jelentősége van. Mert ha nem sétáról beszélek, hanem például arról, hogy meg fogom-e tartani a hivatalosan előírt előadásomat, akkor itt is — az elvont lehetőség szerint — elhatározásra van szükség és én mindannyiszor elhatározhatnám, hogy például ahelyett, hogy megtartom előadásomat, a kávéházba megyek. Hogy ez nem történik meg, csak különösen motivált esetben történhetnék (már maga a kérdés ilyen általánosan feltéve, bizonyos komikumot vált ki), nemcsak társadalmi tény, hanem elméleti jelentősége is van: még pedig az, hogy az exisztencialisták elemzése az ilyen „szituációkról", az oksági összefüggés, sőt még a motivációnak is hangsúlyozott tagadása elvileg hamis. És ezzel a viszonylag jogosultból valami egyoldalú és merev, ferde és hamis dolog lesz. Az élet folytonosságának mozzanataként, mint elvont lehetőség, mely bizonyos körülmények között konkrét lehetőséggé válik (az elhatározás komoly mérlegelése súlyos motívumok alapján) és szintén határozott körülmények között valósággá válhatik az elhatározás, hogy életem eddigi folytonosságával szakítok: ez a megállapítás helyes. És hogyha ezt a megállapítást érvényességének meghatározott helyes arányain belül használjuk, vagyis a külső és belső oksági összefüggések és motiválások dialektikus összefonódottságának tekintetbe vételével, akkor hasznos és tanulságos lehet. De az emberi cselekvés önállósult, elszigetelt, központi elveként, mint a „szituáció" ontológiai elemzése, amely az elvont és konkrét lehetőségek fontos különbségeit, stb. eltörüli, ez a felfogás eltorzítja az emberi cselekvés egész szerkezetét, arányait, és megszünteti saját viszonylagos helyességét. Ez, azt hiszem, igen világosan látszik Merleau Ponty 1940-nek, mint „szituációnak" elemzésében.

De egész kérdésünk még azáltal is bonyolódik és konkretizálódik, hogy sohasem áll meg egy helyen sem az objektív történelmi valóság, sem felfogásaink, amelyek azt tükrözik, sem társadalmi létünk, amely a tükrözés módját, terjedelmét stb. meghatározza. Ellenkezőleg, állandó át-

alakulásban vannak. Konkréte szakadatlanul tekintetbe vettük ez átalakulást, most csak arról van szó, hogy hatályosságából levonjuk a szükséges elméleti következtetéseket. Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy a két átalakulási sor, az objektív és a szubjektív korántsem mutat mechanikus, fatalisztikus párhuzamosságot. Hogy e fontos tényállást lehetőleg leegyszerűsítsük, így foglaljuk össze: az egyének felfogásai megelőzhetik az objektív valóság eseményeit, vagyis megérthetik alig látható tendenciák igazi jelentőségét, vagy visszamaradhatnak mögöttük, megrögződve olyan felfogásokban, amelyek látszólag megfelelnek az objektív valóságnak, vagy legalább bizonyos oldalainak, amelyeket azonban maga az objektív fejlődés előbb-utóbb megcáfol.

Még ebben a mesterségesen leegyszerűsített formában is világossá válik, hogy Merleau Ponty misztériuma a történelem „alattomosságáról" e módszer alapján értelemmé oldható fel. De e kérdés kihatása ennél messzebbmenő, szorosan érintkezik az exisztencialisták valóságfelfogásának központi problémájával, a külvilágról való megismerésünknek pusztán valószínűség-voltával (probabilité). Ha az exisztencializmus csak ama mechanikus-fatalisztikus objektivizmus helyességét vitatná, amely azt hiszi, hogy a valóság „elemeinek" és törvényes összefüggésüknek ismerete mellett a történelem jövő eseményei csillagászati pontossággal előre megállapíthatók, akkor álláspontja viszonylag helyes lenne. Persze ma e felfogásnak nincs sok képviselője. De ha ebből az álláspontból a marxizmus ellen polemizálnak, ahogy ezt Sartre teszi, akkor ez csak arról tesz tanubizonyságot, hogy fogalmuk sincs a marxizmus lényegéről. Marx mindig a leghatározottabban elutasította az ilyen gyermetegségeket, és amikor egyszer Bucharin lépett fel velük, akkor Lenin élesen kritizálta őt.

De a valószínűségfogalom helytelen alkalmazása az exisztencialisták részéről még tovább megy. Azokból a divatos reakciós, filozófiailag dilettáns népszerűsítésekből indulnak ki, amelyek a valószínűségszámítás szerepét félreértve a modern fizikában, teljesen filozófiátlan módon mereven szembeállítják a valószínűségeket az okság elvének. E dilettantizmust véve alapul, az exisztencialisták arra használják fel a valószínűség kategóriáját, hogy történelmi agnoszticizmusukat, amely fundamentál-ontológiájukból következik, modern tudományos mezbe öltöztessék, amikor minden természettudós (ellentétben a „természetfilozófiai" divattudósokkal pontosan tudja, hogy a tudomány az új valószínűségszámítás folytán semmit sem vesztett állításai (és jövőbelátása) biztosságából, ellenkezőleg precizitása nagyobbodott. A marxizmus kezdettől fogva nem dolgozott fatalisztikusan mechanikus törvényekkel. Oly alapfogalmak, mint a tendencia, abban az objektív értelemben véve, ahogy Marx a *Tőké*-ben használja, ezt világosan mutatják. (Az hogy a dialektikus materializmus lényegéhez tartozik, hogy ismereteink mindig csak megközelítései lehetnek a valóságnak, azt egyik következő tanulmányomban mutatom ki.) És miután a marxizmus a történelmet saját magunk teremtette történelemnek tekinti, világos, hogy e lényeges vonását a történelmi valóság minden kategóriájában kimu-

tatja (a munkabér tényleges magassága — az objektív-gazdasági mozgáskörön belül — tőkés és munkás közötti harc eredményeként), hogy a történelmi átalakulást, mindenekelőtt a forradalmat nem valamely rendszer mechanikus összeomlásának tekinti, hanem harc eredményének.

Merleau Ponty talán azt fogja kérdezni: hol van itt a véleménykülönbség közte és a marxizmus között? A helyzet hasonlít ahhoz, amelyet az előbb a „szituáció"-val kapcsolatban megvizsgáltunk. A kérdés a következő: vajjon valószínűségjellegű ismereteink a történelmi valóságról, a jelenről és a benne ható, a jövőbe mutató tendenciákról az egyetlen lehetséges *megközelítési* módja az objektív valóság megismerésének, és amennyiben az objektív valóságot e megközelítési határokon belül helyesen tükrözi, mégis abszolút ismeret marad-e, habár a viszonylagosság mozzanata belőle ki nem küszöbölhető? Vagy pedig relativizmus következik a viszonylagosság e mozzanatából, egész valóságismeretünket, főleg a történelmet illetően? Megint világos, hogy az ortodox exisztencializmus a második kérdésre fog igennel felelni. Sartre-nál — szándékosan idézem későbbi brosúráját, mert benne, amint láttuk, egy néhány lépéssel távolodni próbált főművének nihilizmusától — az elhatározás a tiszta semmibe történik, minden objektív értelemben vett perspektíva visszautasításával: „holnap, halálom után az emberek elhatározhatják a fasizmus bevezetését... Ettől a pillanattól kezdve a fasizmus lesz az emberi igazság; annál rosszabb számunkra. A valóságban a dolgok olyanok lesznek, amilyennek az emberek elhatározták, hogy legyenek". És ugyane könyv másik helyén visszautasítja — úgy mint Beauvoir is — a haladást. „A haladás javulást jelent; az ember mindig ugyanaz marad, mindig szemben áll egy szituációval, amely változik, és a választás mindig egy szituációban való választás marad." Még számtalan ilyen idézetet lehetne felhozni, de az ellentét, szerintünk, itt is már elég világosan kitűnik.

Persze Merleau Ponty utolsó időben messzebbre megy mint Sartre: „A történelem a tényekben vonalakat tár elénk, melyeket csak a jövő irányában kell meghosszabbítanunk, de nem mértani evidenciával adja kezünkbe a kiváltságos tények végleges vonalát, amely majd akkor fogja végleg körülrajzolni a jelen történelmét, amikor végül beteljesedik. Mindenekelőtt: legalább meghatározott pillanatokban semmi sincs rögzítve a tényeken és ép a mi félreállásunk vagy beavatkozásunk az, amit a történelem elvár tőlünk, hogy formát kapjon. *Ez nem jelenti azt, hogy tehetünk akármit:* a valószínűségnek fokai vannak, amelyek nem értéktelenek." A távolodás Sartre-tól nyilvánvaló. Az utolsó mondatok világos hajlandóságot mutatnak a történelem objektivitásához való közeledésre. És hogyha most újra kérdezzük Merleau Pontyt (t. i. az exisztencialista filozófust és nem a józaneszű magánembert): honnan tudja ezt? honnan veszi a mértéket a valószínűség fokának megítélésére?, akkor ezt nem azért tesszük, hogy ingerkedjünk vele, hanem hogy egy módszertani kérdést tisztázzunk. Először is, mert itt most újra dolgozik a „mértani evidenciával", amely éppen a történelmi agnoszticizmus poláris kiegészítő fogalma. Másodszor történelem ő nagy-

sága, amelyet régebben alattomosnak mutatott be, most szeszélyessé vált: egyszer, hacsak homályosan is, de jelzi, hogy merre akar menni, máskor teljesen elrejtőzik. Ez már általános filozófiai szempontból is helytelen, mert ha a tendenciák általában objektíve megismerhetők, akkor ez mindig lehetséges, csak bizonyos emberek (osztály- vagy más előítéletek folytán) bizonyos körülmények között nem képesek azokat észrevenni.

Végül különösen hamis a történelem e Merleau Ponty-féle elrejtőzésének különleges formája. Evvel Merleau Ponty filozófiailag szeretné megalapozni az aktivitás, az elhatározás szükségességét, a forradalmi helyzet fogalmi meghatározásába be szeretné vezetni a teljes elhagyatottság atmoszféráját, az igazi „szituációt". A valóságban a dolog ép fordítva áll: a társadalmi tendenciák ép forradalmi helyzetekben domborodnak ki különös plaszticitással, különös világossággal: ép mert a tendenciák harca szélsőségesen kiéleződik, nyer döntő jelentőséget az emberek aktív beavatkozása. A szubjektivitásnak tehát megvan a maga fontossága a történelemben, de ép ellenkező okokból, mint ezt Merleau Ponty hiszi: legszorosabb összefüggésben az objektív fejlődéssel és nem azokban a pillanatokban, amikor az objektív történelem „hallgat", „elrejtőzik".

Látjuk tehát, hogy ámbár gondolati tendenciái szakadatlanul a történelem objektivitása körül keringenek, azt súrolják, Merleau Pontyt mégis ellenállhatatlanul vonzza a „szituáció" és annak teljes elhagyatottsága, a megismerhetetlen jövő, a jövőről szóló összes kijelentések egyforma relativitása és szubjektivitása.

A döntő vonzóerő a trockizmus. Mert csak ilyen relativizálási álláspontból lehet a Trockij, Bucharin, stb. fölött hozott kommunista ítéletet elutasítani, vagy legalább legyöngíteni. Csak a történelmi relativizmus és agnoszticizmus teremtheti itt az „igazi tragédia" atmoszféráját. „Sztálin, Trockij és még Bucharinnak is, mindegyiknek megvan a történelmi kétértelműség miliőjében a maga perspektívája és mindegyike az életét teszi rá. A jövő csak valószínű, de nem egy üres zóna, amelybe megokolatlan terveket szerkesztünk; előttünk rajzolódik mint a megkezdett nap vége és e rajz mi magunk vagyunk. Az érzéki dolgok is csak valószínűek, mert még nagyon messze tartunk elemzésünk befejezésétől... Ez a valószínű számunkra a valóságos, és nem lehet értékét azáltal lefokozni, hogy a kétséget nem tűrő határozottság agyrémére hivatkozunk, amelynek az emberi tapasztalatban sehol sincs alapja." Tehát újra látjuk a merev határozottság és relativitás hamis dilemmáját. Merleau Ponty azonosítja itt az ismeret megközelítő voltát a csupán valószínűvel, vagyis — az ő felfogása alapján — a relativitással; de itt avval a világos szándékkal, hogy Sztálin és Trockij előrelátásának vonalait relativisztikusan egy nevezőre hozza. Hogyha Merleau Ponty más helyen Trockij perspektíváinak be nem válásáról, stb. beszél, hogyha alkalomadtán mint tényt elismeri, hogy Sztálin vonala helyesnek bizonyult, akkor ez nála még sokkal inkább mint az „1940 szituáció"-jának előbbi példájánál a történelem alattomos istennőjének sze-

szélye, nem pedig a történelem objektív valóságához való helyesebb közeledésnek győzelme a helytelen, a hamis fölött. És e tragikus megdicsőülés atmoszféráját még növeli Merleau Ponty a jövőt illető perspektívája: „Mint az egyház, úgy talán majdan a párt is tisztelni fogja azokat, akiket elkárhoztatott, hogyha a történelem egy új szakasza magatartásuk értelmét meg fogja változtatni".

Persze nem akarjuk tagadni, hogy Merleau Ponty Trockij egynéhány legdurvább ostobaságait elutasítja, mint például azt, hogy a második világháború a marxizmus utolsó próbaköve: ha ez nem vezet a szocializmushoz, akkor a marxizmus utópiának bizonyult; hogy belátja, hogy „a politikai élet *lehetetlenné vált számára*". Ennek dacára a gondolkodását a trockizmus sok döntő pontban erősen befolyásolja. Ezt már az a tény is bizonyítja, hogy ő mint jól értesült ember, akinek jó kritikai ösztöne van, papagájmódon utána mondja azokat a Szovjetunióról szóló ostoba rágalmakat, amelyek gyüjtése és terjesztése csak egy Köstlerhez illik. Miután itt az elméleti kérdések vannak az előtérben, csak egy példára szorítkozunk: felhozza Sztálin harcát a bérek egyenlősítése ellen, azon tények között, amelyeknek arra kellene bizonyítékul szolgálniok, hogy a bolsevizmus eltért a klasszikus marxizmus elméletétől, lezüllőben van, a pragmatizmushoz közeledik, stb., stb. Amellett túlságosan mély forráskutatások nélkül is lehetne tudni azt, hogy Marx már 1875-ben állapította meg elméletileg a szocializmus első szakasza részére a bérek differenciálódását mint gazdasági alaptendenciát.

Itt nem részletekről van szó, fontos a trockizmus elméleti hatása Merleau Pontyra. Trockij összes konkrét nyilatkozatai már rég ott rothadnak a történelem szemétdombján, de egyik hatása egyelőre még mindig eleven: a jelen konkrét kérdéseitől való eltérítés és evvel összefüggésben az elméleti és gyakorlati nihilizmus álcázása forradalmi frázisokkal. Trockij szándéka kezdetben talán nem az volt, hogy elvileg eltérítsen ezektől a kérdésektől; „csak" gyökeréig helytelen feleleteket adott rájuk, áthidalhatatlan ellentétet állapítva meg a munkás- és parasztérdekek között. De azáltal, hogy ebből annak a tagadása nőtt ki, hogy a szocializmus felépítése egy országban lehetséges, azáltal, hogy ez a tagadás lett az ellenforradalom zászlajává, annak a kísérletének, hogy a munkásokat és a lázadásra hajlamos értelmiséget a Szovjetunióval ellentétbe hozza, ezáltal ez az elterelés széles baloldali körök központi kérdésévé vált. Mennél inkább nyomul a szocializmus perspektívája az érdeklődés középpontjába a gazdasági, politikai és kulturális fejlődés folytán, annál inkább lesz próbakővé a Szovjetunióhoz való állásfoglalás, nemcsak politikai, de világnézeti kérdésekben is. Mert a perspektíva kérdéseit nemcsak politikailag, de világnézetileg is konkréten kell feltenni. Csak a jövő konkrét perspektívája törheti le elméletileg a világnézeti nihilizmust. És más perspektívát, mint a szocializmust, fejlődésünk nem hozott létre.

Hogyha most már azt mondjuk, hogy aki ma szükségét érzi az elméleti tisztánlátásnak, annak választania kell a szocializmus perspek-

tívája és a filozófiai nihilizmus között, akkor ez legalább vázlatos bizonyításra szorul. Amíg a filozófia a francia forradalom elméleti előjátéka, ideológiai előkészítése volt a remélt „Ész birodalmának", nem kellett közvetlenül a történelemre hivatkoznia, hogy perspektívát adhasson, hogy ne váljék nihilistává. A valóság, amely a filozófiának alapul szolgált, az alakuló polgári társadalom harca volt a túlhaladott feudalizmussal, filozófiailag kifejezve: az ész harca az esztelenséggel, a káosszal. Másodszor a filozófia emellett kiindulhatott — mindegy, hogy ismeretelméletileg, ontológiailag, lélektanilag — az elszigetelt egyénből, akármilyen filozófiai robinsonádot teremtett is, mégsem vesztette el társadalmiságát, önmagához tartalmazott történelmiségét és ezzel perspektíváját. Mert a francia forradalmat megelőző haladó gondolkodóknak még lehetett ama világtörténelmileg jogosult illúziója, hogy a polgári társadalom egyes, önző embereinek egyéni cselekvéseiből spontánul és törvényszerűen kialakulhat, sőt kell, hogy kialakuljon egy értelmes és összehangolt társadalom. Sőt kissé paradox módon formulázva, azt mondhatjuk: Adam Smith gazdasági alapkoncepciója minden francia forradalom előtti nagy filozófiának — persze ki nem fejtett — alapja.

A filozófia e létalapja megváltozik a francia forradalom győzelme és az Angliában végbement ipari forradalom után. Először is a gondolkodásba kényszerítő erővel behatol a világ, mindenekelőtt az emberiség történelmisége. Ez konkréte azt jelenti, hogy az „Ész birodalmát", amelyről Engels szellemes megállapítása szerint kiderült, hogy a burzsoázia birodalma, az emberiség átmeneti állapotának kell felfogni. Hogyha egy filozófia a kapitalizmus e világtörténelmi átmeneti jellegét el akarja mosni, akkor növekvő arányban perspektívátlan lesz. Csak teljes lemondás mellett, csak hogyha az „ész tehetetlenségét" valljuk, ha az összes észkategóriákat a valóságtól függetlenített tiszta követelményeknek fogjuk fel, fogadható el a kapitalizmus az emberi fejlődés perspektívájaként. Az imperialista korszakban ezt a lemondó nihilizmust kétségbeesett vagy cinikus nihilizmus váltotta fel, szintén a perspektívátlanság alapján; ma talán már fölösleges beható elemzéssel kimutatni, hogy a reakció összes történelmi mítoszait Nietzschetől Spengleren át egész a fasizmusig hazug kísérleteknek kell tekinteni a nihilizmusnak mítoszokkal való átfestésére.

De a XIX—XX. század gazdasági-társadalmi fejlődése nemcsak az emberiség problémáinak történelemfölötti tárgyalását tette lehetetlenné a filozófia számára, hanem azt is, hogy az elszigeteltnek gondolt egyénből és annak tudatából induljon ki. Amióta a reális gazdasági fejlődés kézzelfoghatóan kimutatta a Smith-Ricardo-féle koncepció helytelenségét, vagyis amióta világossá vált, hogy az egyéni cselekvések összességéből nem származhatik társadalmi összhang, hanem a válságok és háborúk káosza, amely mind erősebben egy általános barbarizálásba hajtja az emberiséget, azóta a helyzet gyökeresen megváltozott a filozófia számára. Lehetetlenné vált, hogy — újra: akár ismeretelméletileg, ontológiailag vagy lélektanilag — az egyénből induljon ki, mert el-

vesztette azt a belső bázisát, mely legalább egy világtörténelmileg jogosult illúzióra támaszkodott.

Ez a helyzet ma igen kevés ember számára lett tudatossá, még kevésbé filozófiailag tisztázottá. De az életben minderősebben érvényesülő társadalmi lét minderősebben visszahat az emberek gondolkodására, még a filozófusokéra is, akiknél sokszázéves módszertani hagyományok következtében az ideológia remanenciája a legszívósabb szokott lenni. Már az „együtt-lét" bevezetése a Heidegger-féle ontológiába, jele e nem tudatossá vált behatásnak. A francia exisztencializmus általunk leírt válsága világosan tükrözi azt a feszültséget, amely az előnyomuló társadalmi lét teremtette probléma és a filozófiai módszerek ideológiai remanenciája között fennáll. Ezt a remanenciát tanulmányozhattuk az exisztencialisták közül az új problémák iránt legfínomabb érzékkel bíró Merleau Ponty összes kísérleteinél a jelen társadalmi valóságának megértésére.

Most még ki kell mutatnunk az összefüggést ez exisztencialista remanencia és a trockista felfogások és hangulatok remanenciája között. De ehhez egy további kis történelmi kitérés szükséges: Merleau Ponty talán hajlandó volna kibékülni azzal, amit „klasszikus marxizmus"-nak nevez, kifogásai főként a kommunista pártok által képviselt marxizmus mai formája ellen irányulnak. Emellett Merleau Ponty átvett a trockizmustól két egymással szorosan összefüggő álláspontot és meg is őrizte őket, habár Trockij és híveinek sok konkrét felfogását elutasította: először a bizalmatlanságot a Szovjetúnió szocializmusával szemben, másodszor a kommunista pártok ama politikájának elvetését, amelyet a Kommunista Internacionálé VII. világkongresszusa óta (1935) folytatnak. Az első kérdésről már beszéltünk és példának megemlítettük, hogy Merleau Ponty mennyire nem értette meg a Szovjetúnió bérfokozati rendszerét. Ezt Merleau Ponty még csak egy kijelentésével akarjuk itt kiegészíteni: „Hogyha a Szovjetúnió avval fenyeget, hogy holnap meghódítja Európát és saját választásának megfelelő uralmat vezet be az összes országokban . . . ez nem a mai nap kérdése". Merleau Ponty tehát nem utasítja vissza elvileg azt az ellenforradalmi felfogást, mely Trockijtól Rosenbergig terjed, hogy a Szovjetúnió imperialista-támadó ország, csak olyasvalaminek tekinti a „szovjet-agressziót", amely ma nem aktuális; tehát csak taktikailag és nem elvben különödik el az antiszovjet ellenforradalomtól. Másodszor jellemző, hogy Merleau Ponty összes fejtegetéseiben egyszer sem tér ki, még a legkisebb megjegyzéssel sem, arra a harcra, mely Franciaországban és a világ többi részében folyik az új demokráciáért, arra a harcra, amely korunkban eldönti a fejlődés sorsát, a szocializmus perspektívájának sorsát is. Úgylátszik, hogy ép ebben látja a marxizmus utolsó szakaszának állítólagosan elmélet-ellenes fejlődését, a marxista pártok „pragmatisztikus" „reálpolitikáját", ép ez okozza véleménye szerint a „klasszikus" marxizmustól való eltávolodást. Merleau Ponty nyilván — néha ki is mondja — „klasszikus marxizmus" alatt a trockista felfogást is érti, amely már az 1905-ös Oroszországban is elvetette a bár bonyo-

lult, de reális átmenetet a demokratikus átalakulásból a szocializmushoz, és amelyet később például Breszt-Litowszk idejében ugyane felfogás a „forradalmi frázis" nevében (Lenin jellemzése Trockijról) állandóan vitatott; szintúgy harcolt ama valóságos intézkedések ellen, amelyek a forradalom megmentéséhez és továbbviteléhez szükségesek voltak. Hogy a „forradalmi frázis" uralma elvi opportunizmussal kiválóan összefér, főleg nem-akutan forradalmi helyzetekben, egy marxistát sem lep meg. (Trockij szerepe 1910-ben az összes opportunisták augusztusi blokkjának megteremtésében.) Lenin a *Mit tegyünk?* című könyvében már kimutatta a szociálforradalmárok egyéni terrorjának (a forradalmi frázisnak) belső ideológiai összefüggését a politikai opportunizmussal. Egy szociálforradalmár szellemesen így fejezte ezt ki az akkor még le nem leplezett provokátorral, „a nagy merényletek szervezőjével", Azevvel való beszélgetésben: „Alapjában, Azev, maga egy közönséges kadett (liberális) plusz bombák".

Nem ragaszkodunk az exisztencializmust, ha ilyen összefüggésbe hozzuk: Merleau Ponty maga is ezt teszi. A moszkvai pörökről beszél — és mi egyebek voltak ezek, mint a trockizmus lényegének leleplezései, mint kimutatása annak, ami a valóságban: a banditizmus, a provokátorságig menő elárulása a forradalomnak? Leleplezés, amelyben tökéletes kifejezésre jut a „semmiző semmi", mint világuk és személyiségük lényege, teljes szellemi és morális csődjük, a „vis-à-vis de rien-szituáció". Merleau Ponty talán nem ezt akarta jellemezni, de mégis ezt teszi, vagy legalább majdnem ezt: „Az ember nem mulatságból „exisztencialista" és a moszkvai gyorsírói perjelentésben ép annyi az exisztencializmus — a paradoxon, a meghasonlottság, az aggodalom és az elhatározás értelmében — mint Heidegger minden művében". Merleau Pontynak itt nagyobb mértékben van igaza, mint ahogy ő maga gondolja: a csődbe került Bucharin, Rykov, Rakovszkij, Jagoda világa valóban a *Sein und Zeit* világa, amelyet Lefébvre szellemesen „a filozófia Grand Guignol"-jának nevezett.

A forradalmi frázis visszautasítása azonban előfeltétele a marxizmus igazi megértésének, a jelenkor nihilista tendenciái igazi túlhaladásának. Minél jobban előre halad a fejlődés, annál inkább. Száz, talán még ötven évvel ezelőtt is igazi fordulat állhatott be egy értelmiségi gondolkodásának egész szerkezetében csak ama puszta tény által, hogy hitet tett a szocializmus mellett általában. De ma, amikor a szocializmus harminc éves konkrét fejlődésre tekint vissza, amikor Hitlertől Köstlerig sokan vannak, akik elvontan szocialistáknak vallják magukat, a szocializmusnak mint „végcélnak" elvont kikiáltása magában véve még nem jelent semmit, vagy jóformán semmit. A választás, amely elé korunk társadalmi valósága állítja a becsületes gondolkodót, a „szituáció", amelybe bele van állítva a következő: konkréten állást kell foglalnia a szocializmushoz, úgy ahogy ez ma adva van, úgy ahogy a Szovjetunióban kifejlődött és kifejlődik, azokhoz a szocializmus felé vezető egészen új utakhoz, amelyek a fasizmus összeomlásával megnyíltak. Az álláspontnak: én a szocializmust helyeslem, de visszautasítom a Szov-

jetúnió szocializmusát, akarom a szocializmust, de csak úgy, ahogy én azt elképzelem — akármilyen „heroikusnak", „fenköltnek", akármilyen „poetikusnak" hangzik is —, körülbelül az a morális értéke, mintha egy asszony azt mondaná: égek az anyaszeretettől, az anyaszeretet szenvedélyének megtestesítése vagyok — de saját gyermekemet nem szerethetem, mert eláll a füle.

A forradalmi frázis morális következményeivel együtt itt áll előttünk úgyszólván goethei „ősjelenség"-ként. Mert amit mi politikailag forradalmi frázisnak neveztünk, általános értelmiségi betegség az imperialista korszakban. Egyik szimptómáját már elemeztem Simone de Beauvoir-nál: a „poetikus", a „lázongó" fiatalság szertelen túlbecsülését az érettséggel szemben. Ezt az egész magatartást a valósággal szemben „fenomenológiailag" leírni, igen érdekes és csábító feladat lenne, de itt is csak egynéhány rövid célzásra szorítkozhatunk. Gondoljunk Dosztojevszkijre, aki e nihilista betegséget már nagyon korán felismerte és zseniálisan leírta. Ahogy ismeretes, hőse Ivan Karamazov vízióiban megjelenik az ördög egy élősködő földbirtokos alakjában. És hosszú párbeszédükben az utóbbi azt mondja Ivannak, vagyis Ivan saját magának, vagyis Dosztojevszkij az Ivan típusának: „Valójában te csak azért haragszol, hogy nem jelentem meg neked vörös fényben, „mennydörgés és villámlás közt", megperzselt szárnyakkal, és csak ilyen szerény alakban léptem eléd. Meg vagy sértve, először is esztétikai érzéseidben, másodszor büszkeségedben. Hogy jelenhetett meg — gondolod — egy ilyen nagy embernek egy ilyen közönséges ördög?". A forradalmi frázis védi meg az értelmiségi lelket az ilyenfajta „sértésektől": ő a megperzselt szárnyú angyal, amelyre sok értelmiséginek lélektanilag szüksége van önmegbecsülése támaszaként, homályos vágyódásában, hogy a nihilizmusból kikerüljön: mert hogyha már szakítani vélt a polgári társadalommal, vagy legalább szellemi ellenzékben áll vele szemben, akkor kell, hogy ez a fordulat magával hozza a heroikus idők „poézisét": nem azért csináltuk meg ezt a fordulatot, gondolják, hogy a „pártgépezet" „kis kereke" legyünk, hogy a gazdasági számok, stb. prózájával foglalkozzunk, hogy valamikép „konformistákká" váljunk. És ha e kapaszkodás a trockista forradalmi frázishoz elválasztja az embert a proletariátustól, amely, ahogy ezt Merleau Ponty világosan látja, a kommunista párt, a Szovjetúnió mellé állott, ez alapjában az ilyen lelki magatartás számára annál jobb: erre az egyedülmaradás fenkölt szomorúságával lehet felelni, ami minden nem-konformista sorsa egy rossz korszakban.

Ezzel nem akarom azt mondani, hogy pont ez Merleau Ponty pszichológiája. De biztosan saját és barátainak olvasójáé, és biztos, hogy az exisztencializmus minden hibája és zavarossága csak elősegíti egy hasonló ideológia remanenciáját. Mert Merleau Ponty útján a nihilizmust legyőzni nem lehet. Ehhez konkrét, igazi perspektíva szükséges, az pedig csak az objektív valóság konkrét elemzéséből nőhet ki, a konkrét út meglátásából, amely az igazi jelenből az igazi jövőbe vezet. Az exisztencialista ontológia absztrakcióival, kivált ha fel vannak díszítve

a trockizmus forradalmi frázisaival, okvetlenül benn kell, hogy rekedjen a nihilizmusban, éppen úgy, ahogy bennerekedtek a többi imperialista filozófiák is, összes mítoszaikkal együtt. Marx mondja, nem pedig egy mai „pragmatizmus konformista" híve: „A nehézség csak az ellentmondások általános megfogalmazásában van, amint specifikáltuk, már meg is magyaráztuk őket".

Mi most már Merleau Ponty végleges állásfoglalása a jelenhez, miután az erkölcs, a történelmi felelősség sok kérdését, gyakran szellemesen, érintette? A kommunizmushoz való viszonyáról azt mondja, hogy az „a rokonszenvnek gyakorlati magatartása csatlakozás nélkül és a szabad bírálaté ellenségeskedés nélkül". Ez ellen nem lehetne semmit mondani, ha ez a magatartás Merleau Ponty számára gyakorlatilag a valóságban keresztülvihető volna. Merleau Ponty ezt az állásfoglalását a továbbiakban úgy konkretizálja — már egy kissé Simone de Beauvoir értelmében —, hogy ez vonakodást jelent, „belekeveredni a konfúziókba", az „au dessus de la melée" értelmében. Ez ellen sem lehetne kifogásunk. Legföljebb az, hogy maga Merleau Ponty kijelentette a kollaboracionalistákkal, tehát a jelen egy kérdésével kapcsolatban: „Itt pártok felett állni alacsony dolog, és a pártosság az igazságos"; hogy másodszor Merleau Ponty ez állásfoglalása történelmi felfogásának legzavarosabb, legelmaradottabb fogalmazásával esik össze — valószínűleg nem véletlenül: „Amikor a történelem irracionális, akkor olyan szakaszokat tartalmaz, amelyekben az értelmiségiek elviselhetetlenek és a világosság tilos". Merleau Ponty történelemkoncepciójának szubjektivisztikus alapjai folytán a történelem aszerint változtatja szerkezetét, hogy milyen szubjektív magatartás áll vele szemben. Exisztencialista-ontológiailag tehát a történelem irracionalizmusából nem az értelmiségiek szabad gondolkodásának veszélyeztetése következik, hanem a történelem abban a pillanatban irracionálissá lesz (régebben csak eklektikusan egymás mellett majd racionális, majd véletlen volt), amikor ezt az „au-dessus de la melée" patetikus védelme kívánja.

De kik azok az értelmiségiek, akikről szó van és milyen világosságról? Romain Rolland az „au-dessus de la melée"-től felemelkedett az emberiség konkrét haladásának védelméig. A szociálforradalmár Savinkov-Ropsin az irracionalista világ nihilista hangulatainál és a forradalmi frázisoknál kezdte és végezte mint ellenforradalmi haramiavezér. Köstler hasonló belletrisztikából eljutott a churchilli imperializmus propagálásához. Malraux pedig époly nihilista, forradalmi frázisokkal teli, habár hasonlíthatatlanul tehetségesebb és igazibb irodalmi tevékenysége útján de Gaulle adjutánsa lett.

Sohasem tagadtam az exisztencializmus ama — viszonylag — jogosult mozzanatát, hogy van választás az ember számára, hogy egy szituációban határoznia kell. Az exisztencializmus — történelmileg — egy „szituáció"-ban van: a döntés — olyan ideológusoknál mint Merleau Ponty — nemcsak erkölcsi és politikai kérdés, hanem legszorosabb összefüggésben ezzel, filozófiai kérdés is. De sok bátorság kell a döntéshez, kivált amikor arról van szó, hogy kíméletlenül és következetesen

végiggondoljuk saját állásfoglalásunkat összes következményeivel együtt. Simone de Beauvoir helyesen fejezi ki — valószínűleg öntudatlanul — a becsületes exisztencialisták helyzetét, amikor általában a mai ember „zituációját" akarja jellemezni: „félnek a szabadáguktól". Ez a félelem világosan érezhető Simone de Beauvoir és Merleau Ponty ma elfoglalt pozícióiban. Ma még a kezükben van a döntés szabadsága, de történelmi felelőssége is: tőlük függ, hogy Romain Rolland vagy Malraux útját fogják-e választani?

De a dolgoknak saját logikájuk van és ennek folytán az objektív valóság tudatunkban való tükrözésének is. Az exisztencialista állásfoglalás lényegénél fogva oly mélyen össze van nőve a nihilizmussal, hogy ez állásfoglaláshoz való ragaszkodás — akár akarjuk, akár nem — Malraux útjának irányába hajt, míg a Romain Rolland-féle tájékozódás előbb-utóbb az exisztencialista kiindulási pontokkal való szakításhoz kell hogy vezessen. De akárhogy választanak is a szubjektíve becsületes exisztencialisták, akármilyen döntő lesz is ez az elhatározás saját sorsukra, arra, hogy mint emberek és mint gondolkodók hová fejlődnek, az exisztencializmus sorsát a történelem fogja eldönteni, lényegében már el is döntötte.

HEIDEGGER REDIVIVUS

(Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den „Humanismus". A. Francke Bern 1947.)

Heidegger első átfogó nyilatkozata a fasizmus bukása óta közelről érdekelheti a filozófiai nyilvánosságot. Hogyan áll a fasizmus előtti existencializmus legfontosabb képviselője a jelenkori filozófia problémáival szemben? Hogyan vélekedik a maga prefasiszta filozófiájának e kérdésekhez való viszonyáról? Talál-e valami felülvizsgálni valót a régebbi felfogásán? És ha igen, mit?

Szándékosan választottuk a „prefasiszta" kifejezést. Ez a kifejezés még nem jelenti Heideggernek százszázalékos azonosítását a fasizmussal — noha olyan filozófiai személyiségnél, amilyen Heidegger, az egyéni síkraszállása a Hitler-uralom mellett 1933/34-ben bizonyára nem volt puszta véletlen és bizonyára valamelyes összefüggésben áll világnézetével. Lekicsinyelnénk jelentőségét, ha ezt a fellépést lényegtelen, semmitmondó epizódnak minősítenénk. A „prefasiszta" kifejezés itt még nem közvetlen összefüggést jelent Heidegger filozófiája és mondjuk Hitler vagy Rosenberg között, nem is előfutárságot olyan közvetlen értelemben, mint pl. Chamberlain esetében. De igenis jelenti azt, hogy Heidegger — akárcsak a tőle egyébként nagyon különböző Klages vagy Jünger vagy a korábbi filozófusok közül Nietzsche — jelentősen hozzájárult, éppen kérdésfeltevései és válaszai lényeges pontjaival ahhoz, hogy létrejöjjön az a szellemi légkör, amelyben a német értelmiség egy része lelkesen csatlakozott Hitlerhez, másik része pedig a hitlerizmus elleni szellemi ellenállásban szinte teljesen védtelen maradt.

Heidegger úgy véli, hogy nincs régi nézetein revideálni valója. A *Lét és idő* című könyvéről is ezt mondja: „Széltében azt gondolják, hogy a Lét és idő kísérlete zsákutcába került. Ne firtassuk ezt a kérdést. A gondolkodás ma sem jutott túl azon a néhány lépésen, amelyet a *Lét és idő* című értekezésben megtenni próbált. De közben talán valamelyest belejött a dologba." (91.)

Valójában erre a gőgös elutasításra objektíve igen kevés az alap. De ennek az álláspontnak megfelelően Heidegger új írása lényegileg önvédekezés azok ellen az a következtetések ellen, amelyeket — állítólag igaztalanul —, fasizmus előtti munkáiból levontak. A központi kérdés és nemcsak a Beaufret-levél kiváltó oka a humanizmus. Heidegger beismeri, hogy a fő műve a humanizmus ellen irányul. De, fűzi hozzá, „ez az ellentét nem azt jelenti, hogy az ilyen gondolkodás a humanizmussal szem-

benálló oldalhoz csatlakozik és az antihumánus mellett emel szót, védi az embertelenséget és lealacsonyítja az ember méltóságát. A gondolkodás azért fordul a humanizmus ellen mert, az az ember humanitását nem becsüli eléggé." (75.) Egy másik helyen pedig hevesen védekezik az ellen a szemrehányás ellen, mintha valami köze volna az irracionalizmushoz, az ateizmushoz, a nihilizmushoz. (95., 96.)

Felületesség volna, ha Heidegger mostani állásfoglalását a humanizmus kérdésében puszta szóvitának tekintenénk. Az igazi Hölderlin tisztelői ugyan könnyen megnyugtathatnák humanista lelkiismeretüket azzal, hogy a humanizmust az ő nevében utasítják el (63.), hogy ebből a szemszögből Hölderlint Goethe fölé helyezik. (86.) Azt gondolhatnák, végre is egyre megy, hogy Hölderlin igazi életművét humanizmusnak nevezik-e vagy sem. Amit az igazi Hölderlin akart és kifejezett, mindenesetre tele van a humanizmus legjobb hagyományaival, és akármi fakad belőle, semmiképpen sem veszélyezteti a humanizmust.

Ez azonban felületes állásfoglalás volna, mert az igazi Hölderlin egyáltalában nem azonos a Heideggerével; amiről tehát itt szó van, nagyon könnyen lehet a humanizmust fenyegető valami, még ha Heideggernek igaza is volna abban, hogy mint láttuk, nem közvetlenül az antihumánust szándékszik védelmezni. Nincs itt helyünk ahohz, hogy Heidegger Hölderlin-magyarázatával vitába szálljunk. Számunkra ez a magyarázat filozófiai tekintetben csak elvi kiindulási pontjával nyer fontosságot: Hölderlin ugyanis Heidegger szerint mélyebb állásfoglalást képvisel, a humanizmuson túlmenő világnézeti magatartást, amennyiben — ezt a szerző mindkét helyen, ahol Hölderlinre utal, nyomatékosan hangsúlyozza — Hölderlin „kezdetibben" gondolkozik Goethénél vagy más történelmi humanizmusnál. Ha tehát Heidegger mai filozófiai helyzetét kritikusan méltatni és perspektíváit vizsgálni, a *Lét és idő*-vel összehasonlítani akarjuk, ennek a „kezdetinek" értelmét kell kissé közelebbről megnéznünk. Ehhez pedig feltétlenül szükséges némi kerülő.

Hölderlin említése közben Heidegger egy nem lényegtelen mondatot ír le. Hölderlin „humanizmus-fölöttiségének" megállapítása után ezt mondja: „Ezért gondoltak és éltek át az ifjú németek, akik Hölderlinről tudtak, a halállal szemközt valami mást, mint azt, amit a nyilvánosság német véleményként hirdetett." (87.) Ha ezzel csak azt akarta mondani, hogy a Hitler hadjáratiban részvevő fiatal németek — akik mellesleg nemcsak a „halállal szemközt" állottak, hanem a legjobb esetben tanúi, passzív részvevői voltak a hitleri hadsereg rablásainak és gyilkosságainak, nőkön és gyermekeken elkövetett erőszakosságainak stb.— nem mindnyájan osztották a náci ideológiát, ez közhely volna. Mellesleg ugyan azt is meg kell mondani, hogy a hitleri idők nemcsak Heideggert bírták rá új (nézetünk szerint egészen elferdítő) lelkesedésre Hölderlinért, hanem a hivatalos náci ideológusokat is, Rosenberget, Bäumlert stb. Ha tehát ezzel a csattanóval a humanizmus túlszárnyalásáról van szó, túlmenésről „Goethe puszta világpolgáriságán", akkor Heideggernek ezek a mondatai enyhén szólva kissé gyanúsan hangzanak. Valahogyan így: ti ostobák elítéltek a hitleri barbárságot, a Hitlerjugendet, de mit tudtok ti, akik a „lényegesen

kezdetibbet" nem ismeritek, akik a mindenkor létezőn nem tudtok túlnézni mit tudtok ti ezeknek az ifjaknak (Heidegger híveinek és magának Heideggernek) benső életéről, azokéról, akik a létező létét élményszerűen és gondolatilag felfogni képesek?

A „kezdetibb" itt erkölcsi és filozófiai inkognitó — Heidegger új filozófiájának itt épúgy érintkezési pontjai vannak Kierkegaarddal, mint a réginek —, amely mögött akármi megbújhat, amely az ember látható tettei és egyedül igaz, egyedül sajátképeni léte között a felismerhetetlenség korlátja állítja fel. Az ilyen korlát alapvetően áthághatatlan, mert már Dosztojevszkij tudta, hogy minél magasztosabban általános egy erkölcsi principium (itt az „exisztencia" principiuma), annál kevésbbé képes az ember konkrét cselekedeteit, a való élettel szemben tanúsított reális magatartását meghatározni. Minél magasabbra emelkedik az ilyen pincipium a létező köre fölé, annál inkább előáll — persze csak ennek az elvnek nézőpontjából — az általános meghatározatlanság, az irracionalizmus légköre. Heidegger önvédekezése az irracionalizmus ellen tehát fölöttébb gyönge lábon áll. Hegel módszertanilag hasonló nyomatékú helyeken joggal beszél „magasztos ürességről" és az absztrakció „tiszta és ocsmány magasságáról".

Az ebből adódó részletes következményekre még rátérünk. Lásuk most tovább a „kezdeti" kérdését. Azt hisszük, hogy Heidegger mai filozófiájának, akárcsak az előbbinek olyan — a jelen átéléséből, a mostani embernek az élethez és embertársaihoz, tehát a tulajdonképpeni élethez való viszonyából adódó — életérzés az alapja, amelynek élményszerű tartalmát korunk életének azok a szociális tényei határozzák meg, amelyeket Marx tudományosan elemzett műveiben.

Az első pillanatban talán paradoxul hangzik, hogy Heidegger filozófiájáról szólva, Marx társadalomtanára emlékeztetünk. De ne felejtsük el, hogy először is a Marx-szal való vita rendkívül nagy szerepet játszik a francia exisztencializmus kifejlődésében, másodszor pedig már régebben voltak kutatók (pl. Kantról szóló könyvében Goldmann), akik figyelmeztettek arra, hogy a *Lét és idő* bizonyos értelemben egyetlen nagy vita a Marxtól tudományosan felfedezett és törvényszerűségére visszavezetett fetisizmus jelenségével; hogy Löwith, az egykori Heidegger-tanítvány is párhuzamokat keres Kierkegaard és Marx között, s hogy harmadszor Heidegger új művében először hivatkozik közvetlenül Marxra és közben módfelett érdekes eredményekre jut. Ezt írja: „Amit Marx lényeges és jelentős értelemben, Hegelből kiindulva, az ember elidegenedésének ismer fel, gyökereivel az újkori ember hontalanságába nyúlik vissza . . . Mert Marx, mikor az elidegenedést felismeri, a történelem egy lényeges dimenziójába nyúl bele, ezért áll fölötte a marxi történelemfelfogás minden más történetírásnak. De mert sem Husserl, sem, amennyire eddig látom, Sartre nem ismeri fel a történelmi elem lényeges voltát a létben, ezért nem jön sem a fenomenológia, sem az exisztencializmus abba a dimenzióba, amelyen belül egyedül lehetséges termékeny vita a marxizmussal. (87.)

Heidegger itt látszólag jobban közeldik Marxhoz Sartre-nél, aki folyóiratokban megjelent cikkeiben minden régi és banális magántanári érvet felújít a marxizmus ellen. Ez azonban csak látszat. Mert mikor a francia

exszisztencialisták azon vannak, hogy az ember szociális létének szférájához gondolatilag közeledjenek, mikor arra a kérdésre igyekeznek választ találni, hogyan viselkedjék az ember a konkrét társadalmi jelenben, akarva nem akarva közelébe kerülnek annak a konkrét szociális világnak, amelynek szerkezetét, mozgásirányát, törvényszerűségét Marx tudományosan feltárta. De mert éppen ebben a mozgásban változatlanul fenn akarják tartani az exisztencializmus régi elveit, a marxizmussal való érintkezésük szükségképpen ellenséges lesz. (Lásd erről e könyv francia exisztencializmusra vonatkozó tanulmányait.) Heidegger viszont éppen itt a *Lét és idő* leplezett vonatkozásait a társadalmi valóságra energikusan letompítja. Hangsúlyozza, hogy a „das Man" („a valakik") koncepciójának nincs vonatkozású semilyen szociológiára, (29.) sőt még a „világ" és a „világbanlevés" fogalmából is töröl minden régebben rejtve hozzágondolt vagy velecsendülő szociális vonatkozást. (100.) És Sartre-ral polemizálva, az általa gondolt létben kifejezetten tagad minden kapcsolatot a reális társadalmi és történelmi valósággal. Ott arról a gondolkodásról beszél, amely „tiszteli a lét valóságának dimenzióját". „De ez is mindenkor csak a lét méltóságáért és a levés kedvéért történhetnék, amelyet az ember létezve elszenved, de nem az emberért, nem azért, hogy alkotása révén a civilizáció és a kultúra érvényesüljön." (74.)

Ennek ellenére megmarad — és pedig nagyon tudatosan, nagyon hangsúlyozottan — kiinduló pontként a jelenlegi világhelyzet, az ember jelenlegi helyzete az életben, az élettel szemben. Heidegger, ismét Hölderlinből kiindulva, az embernek a világban való hontalanságáról beszél, a Heimat (a hon) szó használatáról Hölderlinnél: „A költő a szót itt lényegi értelmében gondolja, nem hazafiasan, nem nemzetien, hanem léttörténetileg. Egyszersmind avval a szándékkal beszél a hon (Heimat) lényegéről, hogy az újkori ember hontalanságát a lét történetének lényegére vezesse vissza. Utoljára Nietzsche élte át ezt a hontalanságot." (84-85.) Ahogyan itt Nietzschére emlékeztet — mellékesen, Nietzsche és Hölderlin egybevetése feltűnő párhuzamban van a praefasizmus és a fasizmus történelemkonstrukcióival —, így előbb idézett megjegyzése Marxról ezekkel a szavakkal kezdődik: „A hontalanság világsorssá lesz. Ezért kell, hogy ezt a sorsot léttörténetileg gondoljuk át". (87,)

A „kezdetiség" problémája tehát a legszorosabban kapcsolódik az ember hontalanságához. Érthető módon. Hiszen ez a (polgári) ember alapélménye a kapitalizmus, de különösen a monopolkapitalizmus korában. Marx nagyszabású világtörténelmi objektívizmusa éppen abban áll, hogy tudományosan elemezte a kapitalizmusban élő ember létének gazdasági törvényszerűségeit, az e létet megteremtő történelmi tendenciákat és azt a felépítést, amelyet ebben a társadalmi alakulásban a reális élet nyer. A gazdasági kategóriák Marx szerint „létezési formák, az exisztencia meghatározói" (talán fölösleges mondanunk, hogy ezeket a szavakat nem szabad exszitencialisztikusan értelmezi). Ez valóságos, objektív tárgyiasságában feltárja azt, hogy a kapitalista társadalomban élő ember ilyen „alapélményei" hová „intencionálnak". Persze, hogy itt az út nem az intenciótól vezet a tárgyhoz, hanem a történelmileg jellemzett tárgy objektív

felismerése adja meg, ahol szükséges, az intenció magyarázatát. Es természetesen csak ez a módszertani rangsor és sorrend óvhat meg bennünket az önkényességtől és misztikától az elemzésben. Mert a fenomenológusok „intencionális" élményei, minden szubjektív élményhez hasonlóan az imperialista kor polgáriasságának látókörébe zártan, szükségszerűen hamis öntudattal mennek végbe. (A hamis öntudatnak ezt a szükségszerűségét és törvényeit ugyancsak Marx tárta fel.) Más szóval, élményszerű tünetekből indulnak ki és ezért „intendálnak" szükségképpen egy csak élményszerűen meghatározott vagy élményi alapon gondolatilag tudatosított tárgyra. Ami azonban a kapitalista fetisizálódásban rejlik, hogy t. i. minden egyes ember társadalmi környezetének minden „halott' tárgya valójában emberek (osztályok) közötti viszony, hogy a társadalmi tárgyiasságnak ebből fakadó fejtetőre állása szükségszerű következménye az emberek közötti kapitalista viszonyok sajátos struktúrájának, csak az objektív gazdasági elemzésben derül ki, de sohasem a megfordított, az alanyból kiinduló módszer segítségével.

Ezzel szoros összefüggésben áll, hogy Marx a kapitalizmust valóban történelmileg értelmezi, mint haladást a feudalizmussal szemben, mint a szocializmus előtti fejlődési fokot. Közben fényt derít a kapitalista rendszer minden ellentmondására, de akármilyen borzasztóak, akármilyen antihumánusak és leküzdendők is ezek az így felderített jelenségek, a kapitalizmusnak e sajátosságai mindig csak úgy jelennek meg, mint az objektív lét mozzanatai a világtörténelem totalitásában, és progresszív vagy reakciós voltuk csak ebben a totális összefüggésben tisztázható. (A társadalmi gyakorlat elemzése, amely marxista szemmel nézve éppen a társadalmi felismerésnek ebből az objektivitásból adódik, természetesen már kívülesik ennek a vizsgálódásnak keretein.)

Viszont minden idealizmus — tehát természetesen a Heideggeré is — az ellenkező úton jár. Heidegger ezt mondja: „Az így gondolandó hontalanság a létezőnek a léttől való elhagyottságán alapszik. A hontalanság jele a létről való megfeledkezésnek. Ennek következtében a lét igazsága elgondolatlan marad." (86.) Hedegger itt, mint a *Lét és idő*-ben a szélső szubjektivizmus és az álobjektivitás között zsongliroz. Álobjektivitást mondunk, mert objektíve a létezőnek léttől való elhagyatottsága gondolati képtelenség. Magyarázatául csak a következő mondat egy kifejezése szolgál: a létről való — tisztán szubjektív — megfeledkezés kifejezése. Ha ennek az elmélkedésnek van értelme, csak annyi lehet, hogy az alanynak létéről való megfeledkezése hozza létre a létezőnek létbeli elelhagyatottságát. Ilyen módszer szerint az így megtalált tárgyiasságnak szükségszerűen a szubjektív átélés területén kell maradnia, az elmélkedésnek el kell haladnia a kor objektíve struktúrája mellett, és amennyiben a szerző megkísérli, hogy objektivitást statuáljon, ez csak irracionális, misztikus álobjektivitás lehet, akármilyen kifejezetten „szociológiailag" handabandázik is, mint néhány más prefasiszta, vagy mint Heideggernél, mitologizáltan ontológiai formát nyer, de mindig puszta tünetek kritikája marad és a világtörténelem mozgásirányának döntő problémáihoz sohasem jut el. A marxizmus címére kivágott bókoknak tehát filozófiailag kevés jelentő-

ségük van. Legfeljebb tüneti érdekességgel bírnak, mert mutatják az objektív társadalmi valóság hatását még az ettől vonakodó elmékre is. Ez volt a helyzet már a fasizmus előtti filozófiában és társadalomtudományban is. A Freyer-féle iskola akkor Marx hasonló „elismeréséhez" hajlott. Hugo Fischer pl. elismerte Marx minden érdemét, azzal a fenntartással, hogy Marx egy mellékes jelenséget, a kapitalizmus gazdasági fejlődését és törvényszerűségét tette meg fődologgá, míg az igazi filozófus, Nietzsche, tisztábban látta, hogy az alaptünemény a dekadencia, amelynek mindent amt Marx elemzett, alá kellene rendelni és amelybe mindezt bele kellene illeszteni filozófiailag. A Freyer-iskola minden módszertani eltérése ellenére Heidegger helyzete ezzel a probléma-komplexussal szemben éppen módszertanilag nagyon hasonló. Minden ilyen esetben az „elismerés" elmegy valamennyi döntő probléma mellett: sem Fischer dekadenciája, sem Heidegger „létdimenziója" nem érinti a marxizmus egyetlen lényeges problémáját sem.

Tudjuk: Heidegger és hívei itt főként az idealizmus megjelölése ellen tiltakoznának leghevesebben. Hiszen Heidegger ma is, mint valaha, azt állítja magáról, hogy sem nem idealista, sem nem materialista, hanem megtalálta éppen azt a léthez való vonatkozást, amely kívül fekszik ezen az állítólag hamis dilemmán. Itt mindig Engels világos, éles és helyes szembeállításáról van szó: materialista az, aki a lét elsőbbségét fogadja el a tudattal szemben, idealista pedig az,, akinek felfogása szerint a tudat teremti meg a létet. Az itt felmerülő tertium datur azonban az imperialista korszak filozófiájában sokkal kevésbbé eredeti, mint Heidegger hiszi. Nietzsche és Mach óta mindenütt vetődnek fel ilyen filózófiai „harmadik utak", és a fenomenológia, amelyből Heidegger kiindult, csak sajátos alesete ennek a „harmadik útnak". A sajátos Heideggernél, mindenekelőtt utolsó munkájában, mindössze annyi, hogy egyfelől tisztábban látja az eddigi idealizmus összeomlását legtöbb kortársánál (v. ö. az értékfilozófia éles és helys kritikáját. (99.) Másfelől világosabban érzi legtöbb elődjénél (de pl. nem határozottabban Spenglernél), hogy azt, amit ő az ember sorsának érez, nem az ember maga teremti meg, hanem az embertől független erők eredménye. Így kifejti például: „A lét az ember számára az ekszta-tikus vetületben világosodik meg. Ez a vetület azonban nem hozza létre a létet. A mellett a vetület lényegileg valami kivetett is. A kitevő ebben a vetületben nem az ember, hanem maga a lét, amely az embert a levés ek-szisztenciájába mint lényébe kiküldi." (84.) Ennek megfelelően mondja egy másik helyen: „Az embert inkább maga a lét ‚veti bele' a lét valóságba, hogy ilymódon ek-szisztálva őrizze a lét valóságát, hogy a lét fényében a létező mint létező jelenjen meg. Hogy megjelenik-e és hogyan, hogy Isten és az istenek, a történelem és a természet belekerülnek-e a lét tisztásába és hogyan, jelen vannak-e benne vagy távol tőle, erről nem az ember dönt." (75.)

De a sors objektivitásának ez az elismerése, mint már Spengler példája mutatja, semmit sem mond a tudattól független lét igazi elismeréséről, az idealizmus valóságos legyőzéséről. Ellenkezőleg. Ahol Heidegger a materializmusról beszél, mindenütt módfelett közeljut a filozófiai „harmadik

ai" első mintaelgondolásaihoz. Marxról szóló idézett megjegyzéseinek kapcsán Heidegger ezt mondja: „A materializmus lényege nem abban az állításban van, hogy minden csak anyag, hanem egy metafizikai meghatározásban, amely szerint minden létező a munka anyagaként jelenik meg ... A materializmus lényege elbújik a technika lényege mögé ... A technika lényegileg a lét elfelejtettségben nyugvó valóságának léttörténeti sorsa." (87—88.) Körülbelül ez a XX. század elején fellépett machisták elgondolása, akik a machizmust a marxizmussal szerették volna összeboronálni. (Bogdanov.) És még világosabb lesz ez a rokonság a machizmussal, ha Heidegger nézeteit vizsgáljuk a természet felismerhetőségéről. „Hogy a fiziológia és a fiziológiai vegytan az embert mint szervezetet természettudományosan vizsgálhatja, nem bizonyít a mellett, hogy ebben a szerves valamiben, tehát a tudományosan megmagyarázott testben van az ember lényege. Ez époly keveset ér, mint az a felfogás, hogy az atomenergiában benne van a természet lényege. Lehetséges volna, hogy éppen a természetnek az ember felé fordított technikailag birtokbavehető oldala mögött rejlik a természet lényege." (67—68.) Ilyenfajta érvekkel védte meg pl. Duhem több mint 30 évvel ezelőtt a szerinte filozófiailag fölényesebb Bellarmin érsek álláspontját Galileivel és Kepplerrel szemben, abból kiindulva, hogy egy természeti jelenség tudományos felismerése, akármilyen exakt is, legcsekélyebb biztosítékával sem szolgál annak, hogy a természet igazi lényegét valóban felismerte. Bellarminnél még történelmileg megérthető ez az álláspont, mert ő a Bibliában található természetfilozófiát tartja a természet igazi lényegének — függetlenül attól, milyen eredményekre jut a tudomány mint a puszta jelenségvilág megismerése a maga „szűk" határok közé szorított területén. És valamelyik machista, aki a jelenségek világát tartja az egyetlen valóságnak, nagyon szellemesnek tarthatja ezt a gondolatmenetet. Mikor Heidegger belekapcsolódik ebbe az összefüggésbe, ma is csak azt igazolja, hogy mint annakidején a *Lét és idő*-ben, továbbra is megtartja Kierkegaard filozófiájának teológiai alapépítményét, hiába nem játszik nála már a kinyilatkoztatott Isten szerepet. Mégis teológia ez, csak Isten nélkül.

Filozófiailag arról van szó, amit Hegel világosan megmond Kantról szóló kritikájában, hogy van-e átmenet jelenség és lényeg között az objektív valóságban és ezért a megismerésben is; más szóval, hogy hol és hogyan fogható meg az objektivitás a jelenségek világában. Ha valaki ezt tagadja, az eredmény csak agnosztikus-szubjektív idealizmus lehet. És ha mégis erőszakolják az alany oldaláról a közvetlen hozzáférkőzést a lényeghez, ennek a kivezető útnak módszere szükségszerűen misztikába vész, az így feltalált tárgy szükségszerűen elvont és irracionális lesz. (Hegel a Schelling-féle „intellektuális szemlélet" ellen.)

Így festett Heidegger filozófiája a *Lét és idő*-ben, így fest a humanizmusról szóló új levélben is. Ami Heideggert elődeitől megkülönbözteti, mindössze annyi, hogy az ellentét neve nála nem jelenség és lényeg (fenomenon és noumenon), hanem a létező és a lét. Hogy ez az elválás Heideggernél milyen éles, a következő passzus mutatja: „De a lét — mi hát a lét? A lét saját maga ... A ‚lét' nem isten és nem világ-ok. A lét

távolibb minden létezőnél és mégis közelebb van az emberhez, mint minden létező, legyen az akár szikla, állat, művészi alkotás, gép, angyal vagy Isten. A lét a legközelebbi. De a közelség az embertől a legtávolabb marad. Az ember mindenekelőtt mindig csak a létezőhöz igazodik. De ha a gondolkodás a létezőt mint létezőt állítja maga elé, mindig vonatkozásban van ugyan a léttel, valójában azonban csak a létezőt mint ilyent gondolja és épenséggel sohasem a létet mint ilyet. A ‚létkérdés' mindig a létező kérdése marad. A létkérdés még egyáltalában nem az, amit ez a fogós cím megjelöl: a létről való kérdés." (76.) Az itt feltáruló kérdésekről, és pedig a léttől a létezőhöz vezető út kérdéséről és Heidegger viszonyáról a korábbi filozófiákhoz, amelyek a létezőből indultak ki, később beszélünk.

De ha azt hiszi valaki, hogy az itt idézett meghatározás valóban gondolatilag felvázolja az objektív létet — mégha mitikus formában is —, csalódik. Heidegger ugyan megkísérli, hogy meghatározásának szélsőséges misztikáját mindjárt kissé tompítsa. Utolsó idézetünkből kihagytunk egy mondatot, amely így hangzik: „Ezt (vagyis, hogy mi a lét, L. Gy.) megtudni és megmondani majd csak az eljövendő gondolkodás fogja megtanulni". (76.) Tehát mégis a gondolkodás az a szerv, amellyel megfogható ez a lét, még ha sui generis gondolkodás is az, mint később ugyancsak látni fogjuk. Ha ezekután a létet magát, annak pontosabb meghatározását akarjuk megragadni, minden kisiklik a kezünkből, szétfolyik. Hallottuk már, hogy Heidegger arra a kérdésre, mi a lét, Peer Gynt Nagy Görbéjének szavaival felel: a lét saját maga. És az új heideggeri fogalomnak „ekszta tikusan gondolva" semmi köze a létezéshez. Heidegged minden közösséget elutasít Sartre-ral, mert ez „az exisztencia elsőbbségét állítja az essentiával szemben" (73.) és a maga álláspontját a következőképpen határozza meg: „Az a mondat, hogy az ember ek-szisztál, nem válaszol arra kérdésre, vajjon valóban van-e az ember vagy nincs, hanem az ember ‚lényegére' vonatkozó kérdésre felel." (70—71.) A továbbiakban pedig kifejti, hogy minden olyan kérdés, ki és mi az ember, valami személyes dolgot tartalmaz. „De a személyes egyszerre elvéti és eltorlaszolja a léltörténeti létezés lényegét, nem kevésbbé mint a tárgyiasság." (71.) A lényeg szó itt is, mint a *Lét és idő*-ben, jól megfontoltan áll idézőjelek közt, mutatván, hogy a „levés ek-sztatikus voltából kapja meghatározását." (71.)

Csakhogy éppen a levés (Dasein) a *Lét és idő* legkétértelműbb kategóriája. Egyrészt az objektivitás igényével lép fel, másrészt pedig és ugyanakkor értelme nem több, mint az emberi létezés a maga legszélsőbb szubjektivitásában. Ez a pont, ahol Heidegger ontológiája lepleződik, mint tiszta antropológia. Heidegger mondja: *„Igazság csak annyiban van, amennyiben és ameddig levés* . . . Newton törvényei, az ellentmondás tétele, egyáltalán minden igazság csak addig igaz, míg levés van. Mielőtt a levés egyáltalán nem volt és miután egyáltalán nem lesz, nem volt igazság és nem lesz, mert akkor mint kitártság, felfedezés és felfedeztetés nem *lehet* többé." *(Lét és idő* 226.) Ez hajszálra megfelel a machizmus ismeretelméletének. Heidegger mostani írásában régebbi művének egy hasonló mondatát idézi: „Csak míg levés van, addig van lét." (83.) Itt azonban hozzáteszi: „A mondat nem mondja ki, hogy a lét az ember terméke."

Ez azonban puszta állítás, és hasonlókat a machistáktól is ismételten hallottunk. Hogy Heidegger továbbá a létet transzcendensnek jelenti ki, nem jelent semmit, a magánvaló transzcendenciája Kantnál sem szünteti meg ismeretelmélete szubjektív idealizmusát.

Minden objektív — és mit jelent a lét, ha nem az objektívet? — itt is épúgy szertefoszlik, mint a machizmusban, mert filozófiailag teljességgel másodrendű kérdés, vajjon az észlelő és az észlelés vagy pedig a levés és a valóság olyan elválaszthatatlan koexisztenciában van, hogy az egyik a másik nélkül lehetetlen. Mindkét esetben azt mondják: nincs objektum szubjektum nélkül, ez pedig a szubjektív, idealizmus ismeretelméleti fő tétele; a „harmadik út" Heideggernél is szubjektív idealizmusnak bizonyul. És pedig a szubjektív idealizmus irracionális-misztikus fajtájának, mert a világ minden tárgyiassága, az ember minden személyisége, a természet vagy történelem minden konkrét valósága ennek a létmegismerésnek csak akadályául szolgál. A létről való gondolkodásnak, mint Heidegger kifejezetten hangsúlyozza, semmi köze a tudományhoz. Az emberek közönséges gondolkozásától, a létezőről való tapasztalataiktól nem vezet híd a létről való gondolkodáshoz. Csak Kierkegaard fogalmazta meg ezt a kettősséget ilyen élesen, igaz, hogy még mindig konkrétebben Heideggernél, mért kétségbeesett ugrása legalább célhoz ért a kinyilatkoztatott Krisztusnál, míg Heidegger filozófiája tényleg a semmibe ugrik.

Látjuk: Heidegger minden kísérlete, hogy a *Lét és idő* nihilizmusát tompítsa, hasztalan: a nihilizmus mélyen benne van alapvető állásfoglalásában és módszerében, akárcsak a Kierkegaardéban, csak ott a teológia palástolja, míg Heideggernél meztelenül megnyilatkozik. Ebből érthető meg csak igazán Heidegger szembenállása a humanizmussal, itt mutatkozik meg, mint egész filozófiájának szükségszerű következménye. A régebbi humanistákról ezt mondja: „Mind egyetértenek abban, hogy a homo humanus humanitását a természet, a történelem, a világ, a világok, tehát egészében a létező egy már létrejött értelmezésének szempontja határozza meg." (63.)

Ezzel elérkeztünk oda, ahonnan Heidegger filozófiai törekvései az emberiség mostani helyzetének értékelésével kapcsolatban s így az emberi történelemről való felfogásával kapcsolatban áttekinthetők. Heidegger, mint láttuk, a régi humanizmusban (az ókortól Goethéig) elutasítja azt az elgondolást, hogy valaki a létező világ egészéből következtetéseket vonhat le az ember lényegére, az emberiség útjára. És itt valóban minden humanista világfelfogás központi kérdéséről van szó. Ez a legfejlettebb polgári humanizmusban, a *Faust*-ban és a *Szellem Fenomenológiájában* abból indul ki, hogy az ember, aki eredetileg a természet terméke, hogyan tette magát a történelem folyamán azzá, amivé lett, hogyan teszi magát a jövőben azzá, ami lehetőségeihez képest még lehet. (A második kérdés konkretizálása már a szocialista humanizmus műve a Fouriertől napjainkig.)

Heidegger azonban mindkettőt tagadja. Szerinte „az ember teste valami lényegileg más, mint az állat szervezet." (67.) A történelemre vonatkozólag állásfoglalása felemásabb, több színben játszó. Ezt mutatják a marxi felfogásról fentebb idézett elismerő szavai, a Marxnak Husserl és

Sartre fölötti fölényéről mondottak, aminthogy már a *Lét és idő*-ben megpendült az ember létezésének történelmi felfogása, alkalomszerű energikus utalásokban Dilthey érdemeire. Itt is lándzsát tör a lét történelmisége mellett. De nagyon felemás módon. Egyrészt itt is kifejezetten elismeri a lét történelmiségét. „Ez a ‚van' (t. i. a parmenidesi „a lét van", L. Gy.) úgy működik, mint a lét sorsa. Ez a történelem a lényeges gondolkodók szavában jut kifejezésre. Ezért az a gondolkodás, amely a lét valóságában gondolkozik, mint gondolkodás történelmi." (81.) Természetesen ez is csak puszta és üres kijelentés. Másfelől ehhez is mindjárt hozzáfűzi: „A történelem elsősorban nem mint történés történik. És ez a történés nem elmúlás. A történelem története mint a lét igazságának sorsa ebből lényegül ki." (81.) Ezért nincsen haladás a filozófiában: „Lényegét nézve, egyáltalában nem is halad előre. Egyhelyben topog, hogy mindig ugyanazt gondolja. A haladás, azaz egy egyhelyből való kilépés olyan tévedés, amely úgy követi a gondolkodást, mint az önmaga által vetett árnyék." (U. o.) Ennek ellenére Heidegger szerint Hegel felfogása a filozófia történetéről, „mint a szellem fejlődéséről nem valótlan. Nem is részben helyes és részben hamis ... Az abszolut metafizika marxi és nietzschei átfordításával a lét valóságnak történelméhez tartozik." (82.)

Hogy itt ellentmondás van, nyilvánvaló. De ha csak megállapítjuk ezt az ellentmondást Heideggernél, azzal még alig jutottunk el maguknak a problémáknak előszobájába. Mert ez az ellentmondás nem csupán a gondolkodó következetlenségét fejezi ki, nem valamely logikai és módszertani hibát, amely megállapítható és korrigálható lenne. Hanem itt a polgárság társadalmi létében megtalálható egyik alapvető ellentmondásról van szó, amely — természetesen a társadalmi-történelmi fejlődésnek megfelelően — mindig különböző formában folyton újra megjelenik.

A polgári társadalom maga történelmileg kialakult valami. Ez már Hollandia és Anglia XVII. és XVIII. századbeli fejlődése óta nem volt tagadható és a nagy francia forradalom élménye ezt az élményt és felismerést mérhetetlenül általánosította. Az így megvilágosodó történelmiségben azonban nem egyszerű időbeli változásról van szó, hanem előre, felfelé való mozgásról, haladásról. A felviágosodástól Condorcet-en keresztül Hegelig mindüntalan megkísérlik e haladás gondolati megragadását, fogalommá alakítását.

Itt kezdettől fogva nagy nehézség adódott, amelyhez a kapitalista társadalom fejlődése során még egy másik járult. Kezdettől fogva látták, hogy az előrehaladás korántsem egyenesvonalú, hogy a később keletkezett, magasabb társadalmi állapot egyúttal újabb fogyatkozásokat termel ki, hogy bizonyos tekintetben alacsonyabban áll az előzőknél. Ebből keletkezett már korán a történelmi haladás tagadása (Linguet), ebből nagy gondolkodóknak az a törekvése, hogy a történelmi haladást ellentmondásos valóságában, tehát dialektikusan fogják fel (Vico, Hegel). Ehhez az ellentmondásossághoz tartozik, hogy a haladás csak a totalitás, csak az emberiség sorsa szempontjából fejezhető ki adekvátan. Ennek a fejlődésnek egyes megjelenési módjai örökre felülmúlhatatlanok maradnak. (Az antik művészet Hegelnél.)

A másik ezekhez járuló nehézség a perspektívára vonatkozik. A következetes gondolkodás képtelen a „honnan" kérdésre válaszolni, a történelmi folyamat haladó voltát megállapítani, ha nem próbál meg a „hová" kérdésre felelni. Amíg a polgári társadalom bizonyos szubjektív jogosultsággal tekinthette magát az emberi fejlődés legmagasabb fokának, a polgári filozófia számára itt nem volt probléma. De Hegel történelemfilozófiája az az utolsó, amely ezt a szintézist jó lelkiismerettel végrehajthatta. A negyvenes években Marx már ezt a jogos kérdést tehette fel ellenfeleinek: Szóval számotokra volt történelem, de most már nincs? A perspektíva kérdésének későbbi — szaktudományosan módszertani — elutasítása filozófiailag természetesen semmit sem jelent. A polgári társadalom fejlődési perspektívája szempontjából beállott társadalmi megrázkódtatás szükségképpen arra vezetett, hogy a haladás fogalmát többé-kevésbbé következetesen kirekesztették a történelem szemléletéből. A romantika után az első hatásos történelem filozófiai lépés ebben az irányban Rankének az a tétele, hogy minden korszak egyformán közel van Istenhez. Ezután következnek a legkülönfélébb változatok egészen napjainkig, a kapitalista rendszer legmélyebb válságának koráig. De mikor a válság valóban akuttá és méllyé válik, Ranke megoldása (történelmi mozgás, empirikus konkrétség — haladás nélkül) nem elégséges többé. A válság a fennálló rend hívei vagy az olyan ideológusok számára, akik képtelenek illetve nem akarnak minőségileg más, magasabban álló társadalmi rendszert elgondolni maguknak a fennállónál, abban fejeződik ki, hogy a történelmi fejlődés bizonyos ponttól fogva hibás fejlődésnek, tévelygésnek, áltörténelemnek tűnik fel és a valóságos történelem csak abban áll, hogy valamilyen tabula rasa segítségével vissza kell térni az eltévelyedésnek ehhez a kiindulópontjához és onnan kezdve kell újra „helyes" történelmet csinálni. Ilyen kiindulópont volt a romantika számára a középkor vagy az ancien régime. Ilyen kiinduló pontokat keresett a fasizmuselőtti filozófia is, legkövetkezetesebben Klages. Ilyen kiinduló pontot talált a fasizmus az eredeti fajtisztaságban, amelyet az újabb történelem téves fejlődése elrontott és amely most — az ismert eszközökkel —, visszaállítandó.

Érdekes mármost, hogy éppen az imperialista korszak filozófiájának története úttörőként járt előtte a reakciós történelemfilozófia ez általános fejlődésének. Nietzsche szemében Sokrates az az alak, akivel az eltévelyedés kezdődik; a machista Petzold szerint Protagoras. Heidegger ebben a kérdésben, természetesen más megokolással, eléggé határozottan Nietzsche nézeteihez csatlakozik. Véleménye szerint Platonnal és Aristotelesszel kezdődik a filozófiában az a fordulat, amely a gondolkodást eltereli a „kezdetitől", a „voltaképenitől": ez a metafizika a maga hamis kérdésfeltevéseivel, a filozófia hamis elkülönülése logikára, etikára stb. „Az ‚etika' a ‚logikával' és a ‚fizikával' elsőízben Platon iskolájában jelentkezik. Ezek a tudományszakok abban az időben keletkeznek, mikor a gondolkodás ‚filozófia' a filozófia pedig ἐπιστήμη (tudomány) és a tudomány maga iskolai tanszak lesz. Az így értelmezett filozófián átmenve áll elő a tudomány, szűnik meg a gondolkodás." (105—106.) A filozófia megmentésének útja Heidegger szerint tehát csak ennek a hibás fejlődésnek visszafordítása lehet, annak a

létiel szemben való magatartásának újbóli megtalálása, amelyet a filozófia voltaképpeni történetének folyamán, civilizációnk fejlődésének során elvesztettünk. A polémia a jelenkor nem hiteles nem voltaképpeni élete ellen, az embernek a „valakik" („das Man") (a demokrácia) uralma alá jutása ellen, amint az a *Lét és idő* lapjain jelentkezett, itt egyszerre filozófiatörténeti kiszélesítést és filozófiai „elmélyítést" kap. Mint látjuk, mindkettő a válságkor legszélsőbb reakciós magatartásának sémáját követi.

Nem változtat ezen, hogy Heidegger, mint láttuk, a mult minden jelentős filozófusát metafizikájuk ellenére mégis „meg akarja menteni". Ennek a következetlenségnek is mélyebb történelmi okai vannak. Heideggernek megvan az a helyes érzése, hogy minden filozófia, amely egy világhelyzetet a történelmi adottságokhoz képest adekvátan ad vissza gondolatilag, az emberi fejlődés egy jelentős szakaszának jelentős tükröződéseként érvényét bizonyos megszabott határok között akkor is megőrzi, mikor ez a világhelyzet már régen a multé lett. Ez az érzés elsőízben Hegel filozófiatörténetében jutott kifejezésre és materialisztikusan talpraállított filozófiai megalapozást nyert a marxizmusban, mert ez egyrészt az emberi lét történelmiségét radikálisabban komolyan vette, mint az előtte bármikor történt, másrészt pedig és egyúttal kritériumot talált arra, vajjon egy filozófia a valóság szerkezetét az általa elérhető megközelítéssel ki tudta-e fejezni fogalmilag.

Heidegger itt is védekezik az irracionalista következtetések ellen, amelyeket *a Lét és idő*-ből levontak. A filozófiatörténet nagy alakjainak mostani elismerése nála részmozzanata ennek a harcnak, adó, amelyet Hegelnek és Marxnak ró le. Ez a törekvés elismerésreméltó ugyan, de Heidegger alaptendenciájával nem egyeztethető össze. Mert Hegel filozófiatörténete éppen a filozófiai fejlődés — viszonylagos — egyneműségét mutatja meg: ugyanabból, bár természetesen ebben az azonosságában történelmileg változó valóságból indul ki minden nagy filozófia, azt adja vissza és ahhoz fordul tanításával. A filozófia története Hegelnél minden ugrásszerűség ellenére magában foglalja, sőt éppen ebben az ugrásszerűségben őrzi meg a folyamatosság mozzanatát. Viszont Heideggernél éppen ez hiányzik, ha felfogását komolyan vesszük, s ez kötelességünk minden nem jelentéktelen gondolkodóval szemben. Ha azonban a döntő filozófiai módszer Plato és Aristoteles óta elfordult a voltaképpeni léttől, ha csak a „létről való megfeledkezés" gondolati kifejezése, ha igazi filozófia csak úgy jöhet létre, hogy szakítunk minden ilyen hamis, csupán a létezőre irányuló hagyománnyal: hogyan kaphatnak akkor Platon és Aristoteles, Descartes és Hegel, a voltaképpeni filozófia e megrontói, hamis differenciálódásának megteremtői, akik a létről való gondolkodást zsákmányul dobták oda a létezőről való gondolkodásnak, ilyen előkelő helyet?

Heidegger egy más helyen — az ő szempontjából következetesen — ki is fejti: „A ‚logika' a gondolkodást úgy értelmezi, mint a létező elgondolását a létben, a fogalom általánosításában. De mi van a létre magára való ráeszméléssel, más szóval a gondolkodással, amely a lét valóságát gondolja? Ez a gondolkodás az egyetlen, amely eljut a λόγος

kezdeti lényéhez, ahhoz, amely Platonnál és Aristotelesnél, a ‚logika' megalapítójánál már elkallódott és elveszett. A ‚logika' ellen való gondolkodás nem jelenti azt, hogy síkraszállunk a logikátlanságért, hanem csak azt, hogy a logoson és a gondolkodás korai szakában jelentkező lényegén gondolkozunk, hogy egyelőre törekszünk az ilyen utánagondolás előkészítésére. Mit érnek nekünk a logika mégoly terjedelmes rendszerei, ha mindenekelőtt, nem is tudván, mit tesznek, még a feladat elől is kitérnek, hogy a λόγος lényege felől akár csak kérdezősködjenek is?" (98.) Ezzel azonban Heidegger kimondja a filozófia halálos ítéletét e „logika" alapítóira és továbbfejlesztőire.

Itt azonban nem annyira a filozófia történetéről, mint inkább magáról a filozófiáról van szó; amazzal csak azért kellett ilyen részletesen foglalkozni, hogy konkrét világosság derüljön a lét állítólagos történelmi jellegének Heideggernél található egész ellentmondásos voltára. És éppen ebből a szempontból tűnik különösen fontosnak azoknak a gondolkodási motívumoknak összefüggése, amelyeket eddig a fogalmak tisztázása céljából külön kellett szemügyre venni: a lét viszonya a létezőhöz, a lét történelmisége, a visszatérés a „kezdetihez" és a jelenkori ember „hontalanságának" kiinduló pontja. Kétségtelenül a *Lét és idő*-ben is ez az utóbbi mozzanat a döntő, ha a mostani terminológiai megjelölés nélkül is. Ez határozza meg egyszersmind Heidegger történelmiségének sajátlagos jellegét, valamint — ennek közvetítésével — a lét viszonyát a létezőhöz. Rámutattunk már arra, hogy ez a kiindulópont arra a kérdéskomplexusra intendál, amelyet Marx tudományosan kifejtett életművében: az ember helyzetére a kapitalista társadalomban. Ugyancsak utaltunk már ott arra, honnan erednek ennek az érintkezésnek korlátai: onnan, hogy Marx a kapitalista társadalom objektív szerkezetét és törvényszerűségét történelmi fejlődésében, mint történelmileg előállott folyamatot tárgyalja, s az emberek viszonya a világhoz és egymáshoz (e társadalmi léttől meghatározva, e társadalmi szerkezettől közvetítetten) mint végső következmények jelennek meg és nyernek magyarázatot, míg viszont Heidegger az ellenkező utat választja. A már fentebb jelzett fonákságokon kívül ez a kiindulópont az igazi történelem mítizált áltörténelemmé változtatását vonja maga után.

Ez az ellentét — Heidegger módszerénél fogva következetesen fejtetőre állítva — úgy jelentkezik, mint a vulgaris és voltaképpeni idő, a vulgáris és voltaképpeni történelem ellentéte. A voltaképpeni történelem ugyanis Heidegger szerint akkor áll elő, ha az ember e „hontalanságának" élményét fenomenológiailag megragadja, a fenomenológiai lényeglátás által tisztázza, intencionális tárgyiasságában megvilágítja, majd ontológiailag az alapjául szolgáló létet átgondolja. Heidegger illúziója abban áll, hogy azt hiszi, ezen a módon „voltaképpenibb" történelmiséget találhatna, mint azok, akik az objektív, valóságos történelmi folyamattal bibelődnek. Ő maga mondja új írásában: „Az ember ekszisztenciája mint ek-szisztencia történelmi, nem pedig azért és csak azért, mert az emberrel és az emberi dolgokkal az idő folyamán sok minden történik" (82.) Mint már fentebb láttuk, Heidegger itt a reális

történelmi történéseket tudatosan félretolja, hogy eljusson az ember „ekszisztenciájának" állítólag valóban történelmi lényegéhez. Így állnak elő a „kezdetiségnek" és a „hontalanságnak" azok a korszakai, amelyek ugyan adott történelmi eseményekkel határosak, de mindig a gondolkodás, a tudat meghatározott formáival (Heideggernél Platon és Aristoteles, Nietzschenél Sokrates, Petzoldnál Protagoras), amelyeknek módszertani mintája megtalálható a korszakok strukturális elhatárolódásában a keresztény teológiában (az egyházatyáktól Kierkegaardig).

Ez a rokonság nem véletlen. Mert itt is az ember „hontalansága" és a „Heimat" újbóli megtalálása a központi kérdés, és itt is a megváltásra szoruló szubjektum felől keresik a történelemfilozófiai választ. A teológiai dogmatika szempontjából azonban érthető és következetes volt, hogy Krisztus megjelenésében ilyen minőségileg strukturális, periodizáló határkövet teremtsenek, központi tájékoztató pontként minden történelmi történés számára, amely csak arra vonatkoztatva válhatott lényegessé, önmagában lényegtelen és ebbe a történelemfilozófiába besorozandó, központjának alárendelendő volt. Mert a megváltásra szoruló szubjektum konstrukciója itt látszólag az objektív valóság történelmének koncepciójára támaszkodhatott, akármilyen teológiai és misztikus volt is az. Mihelyt a kinyilatkoztatott Isten elveszítette ezt a konstituáló, módszeralkotó szerepét a történelem filozófiában — ami pedig Heideggernél is így van, akár levonja belőle személyesen az ateista következtetéseket, akár tiltakozik az ateizmus ellen, mint itt —, ez az egész módszer még ellentmondásosabb, önkényesebb, alapjavesztettebb lesz: mint lényegtelent, csupán létezőt elveti a történelmi valóság gazdagságát felismerhető törvényevel és fejlődési irányaival együtt és csak egy, a létezőtől elválasztott lét üres absztrakcióját tartja meg, hozzá még egy olyan létét, amely a jelenkori emberség számára elveszett és csak — ennek a filozófiának segítségével — hódítható vissza. Ehhez a sivár ürességhez képest a középkor negatív teológiája gazdag és sokrétű világot ad. Mert a létnek a létezőtől való heideggeri elválasztása, annak tagadása, hogy a létező lehetséges sajátságai vonatkozhatnának a létre, nagyon is rokon a negatív teológia istenfogalmával. Csak éppen itt ez a negativitás Isten felismerésére vonatkozik és korlátozódik, ezért meghagyhatja a világot tárgyiasságában, míg viszont Heidegger létfilozófiájának negatív teológiája éppen a valóságot magát változtatja absztrakt semmivé.

De ez tisztán kifejezi, hogy Heideggernél nem vezet út a létező felismerésétől a létről való gondolkodáshoz. És hogy a létről való gondolkodástól elvileg mindenki számára járható tudományos út vezetne vissza a létező világába, azt Heidegger itt semmiképpen sem bizonyította be. Sőt valamennyi ismételten idézett megjegyzése a létező megismerésének tárgyiasságáról, megismerhetőségéről és igazságtartamáról a természetben és a történelemben ékesszólóan bizonyít ez ellen a lehetőség ellen. Akármilyen őszintén átérzett szubjektív meggyőződéssel utasítja vissza Heidegger az irracionalizmus vádját, ennek az utolsó írásnak filozófiai alaphangulata merőben irracionális.

Ez is szoros összefüggésben van kiindulópontjával, a jelenkori kapi-

talista társadalomban élő ember helyzetének problémájával, amely itt az annak objektíve szükséges, de szükségszerűségében fel nem ismert hatásai alatt szenvedő szubjektum oldaláról van felvetve. Ezekre a problémaeltorzulásokra, amelyek kényszerűen adódnak ebből a kérdésfeltevésből, már különböző összefüggésekben rámutattunk. Most azonban új oldalról kell közelednünk ehhez a komplexushoz. A tőkés társadalom marxi elemzésében mindig teljesen világos, hogy az ember társadalmi életének valamely kategóriája (emberek, osztályok közötti viszony) sajátságosan kapitalista természetű-e vagy több társadalmi képződmény közös, noha változásoknak, funkcióváltozásoknak alávetett tárgyiassági forma. Ha azonban a kérdésfeltevés kiindulópontja a szubjektum, mint Heideggernél, az ilyen felismerések módszertani lehetősége eleve kizárt.

De az ilyen szubjektivista kérdésfeltevések szempontjából nem is bírnak érdekességgel. Ennek következménye, hogy történelmi vagy ontológiai „szintézisek" állnak elő, amelyekben a tárgyiasságot meghatározó principium a szubjektumra való kedvező vagy kedvezőtlen behatás. Mert a közvetlenségében vett szenvedő szubjektum szempontjából az ilyen történelmi és elméleti különbségek merőben közömbösek — amíg nem emelkedik felül ezen a közvetlenségén, amit azonban a heideggeri módszer elvileg kizár. És mivel a kapitalista világ értelmiségének szenvedését az értelmetlen, mechanizált cselekvés és értelmetlen, mert a társadalomban hatástalan, szubjektíve személyes megnyilatkozás közvetlen kettőssége idézi elő, a kapitalista munkamegosztás mellékes mellékterméke itt úgy jelentkezik, mint világtörténelmi és ontológiai kettősség, mint ellentmondás a civilizáció (technika és kultúra. a szellem és a lélek (Klages), a metafizika és „kezdeti" gondolkodás (Heidegger) között.

Hogy mennyire erős érintkezési pontjai vannak Heidegger pozíciójának az itt szóbanforgó gondolatmenetekkel, az általa megvetett fejlődés kiindulópontjának nála található leírása mutatja. Platon és Aristoteles elméletéről és gyakorlatáról beszélve, ezt mondja: „A gondolkodás maga ott úgy szerepel, mint valami τέχνη, a megfontolás eljárása a tevés és csinálás szolgálatában. De a megfontolást itt már a πραξις és a ποιησις szempontjából nézzük. Ezért a gondolkodás, ha önmagában vesszük, nem „gyakorlati". A gondolkodás mint θεωρια ismérvei és a megismerés „elméleti" magatartásként való meghatározása már a gondolkodás „technikai" értelmezésén belül megy végbe. Reaktív kísérlet arra, hogy még a gondolkodást is megmentsék önállóságában a cselekvéssel és tettel szemben. Azóta a „filozófia" állandóan sínyli azt a kényszert, hogy létezését a tudományok előtt igazolja. Azt hiszi, ez a legbiztosabban azáltal történik, hogy maga is felemelkedik a tudomány fokára. Ez a törekvés azonban a gondolkodás lényegének feladását jelenti." (54—55).

És mint mindenkinél, aki szubjektivista-romantikus ellentétben áll a kapitalista társadalommal. Heideggernél is támadás következik ama demokratikus formák ellen, amelyeket a kapitalizmus fejlődése hoz magával. A filozófia hanyatlását összefüggésbe hozza a nyilvánosság uralomrajutásával. „Ha a gondolkodás végét járja, mert kikerüli saját eleméből, ezt a veszteséget azzal pótolja, hogy mint τέχνη, mint nevelési eszköz,

tehát iskolai és később mint kultúrális anyag szerez magának érvényt. A filozófia lassanként a legfőbb okokból való megmagyarázás technikájává lesz. Az emberek nem gondolkoznak többé, hanem „filozófiával" foglalkoznak. Az ilyen foglalkozások versenyében aztán ezek nyilvánosan valamilyen izmus formájában ajánlkoznak és megpróbálják egymást túllicitálni. Az ilyen címek uralma nem véletlen. Főként az újkorban a nyilvánosság sajátos diktatúráján alapszik." (58.) Ez a gondolatmenet akármelyik fasizmus előtti antikapitalistánál állhatna, mindenkinél, aki — tudatosan vagy tudatlanul akarva vagy akaratlanul — segített kedvező szellemi légkört teremteni a fasizmus szociális demagógiájának. És Heidegger itt tudattalanul megcáfolja azt az állítását, hogy a *Lét és idő* „das Man"-jának semmi köze a társadalomhoz, a mostani kapitalista társadalomhoz.

Igaz, hogy Heidegger itt nagyon is előnyére különbözik a demokráciának azoktól a kritikusaitól, akik nyárspolgári gőggel elfordulnak a közélettől, hogy tetszelgő magánéletüket a „lényegi", a „voltaképpeni" dicsfényével vegyék körül. (Jaspers). Mert Heidegger az éppen idézett gondolatmenetet így folytatja: „Az ú. n. magánegzisztencia azonban még nem a lényegi vagyis szabad emberség. Csupán a nyilvános tagadásra makacsolja meg magát. Tőle függő lerakata marad és a nyilvánostól való puszta visszavonulásból táplálkozik. Így saját akarata ellenére tanújelét adja a nyilvánossághoz való kötöttségének." (58.)

De ez a tisztánlátás Heideggert ismét pozíciója legmélyebb ellentmondásosságába hajtja bele. Teljesen igaza volna, ha eljutna ahhoz a belátáshoz, hogy a kapitalizmus — egyidejűleg — az ember nyilvános és magánéletét egyaránt lerombolja. Akkor azonban történelmileg tovább kellene kérdeznie ennek a lerombolásnak társadalmi okait, a nyilvánosság újjáépítésének történelmi lehetőségét, amilyen nyilvánosság éppen az ókori életben volt, és ezzel együtt a magánélet újjáépítésének lehetőségét is. Ez azonban itt megint csak a társadalmi élet objektív-gazdasági elemzése alapján lehetséges. E helyett Heidegger olyan területet keres, olyan „dimenziót", amely sem nem nyilvános, sem nem privát, tehát ismét csak egy „harmadik utat", amely ezúttal is a semmibe vezet: „Hogy az ember még egyszer eljusson a lét közelébe, előbb meg kell tanulnia, hogy létezni tudjon a megnevezhetetlenben. Egyformán fel kell ismernie a nyilvánosság félrevezető voltát is, a magánszféra tehetetlenségét is."

A Heidegger választotta „harmadik útnak" ez az ellentmondásos jellege annál jobban kidomborodik, minél pozitívabbnak akar látszani. Mert ami a Lét és idő-től ez új írását leglényegesebben megkülönbözteti éppen az, hogy Heidegger igyekszik felszámolni a kétségbeesésnek azt a nihilizmusát, amelyet korábbi műve áraszt, sőt a régebbi művet úgy is értelmezi, mintha ez a kétségbeesés egyáltalában nem lett volna benne, mintha ez a hatása merő félreértés lett volna. A pozitívum benne, szerinte éppen abban áll, hogy állítólagos perspektívát nyit, hogy a lét egzisztenciális elgondolás, a lét „tisztaságában való állás" (66—67) „a szentnek dimenzióját" tárja fel, ahol már csak az a kérdés marad, „hogy az Isten közeledik-e vagy visszahúzódik" (102.).

Ehhez azonban szükséges a „kezdeti" gondolkodás. Ez pedig a mai Heideggernél is — mint régebben az egészen más természetű Klagesnél — radikális szakítás az egész mai kultúrával és civilizációval. Nem felemelkedés, mint a tőle elvetett eddigi metafizikában, hanem leszállás: „A leszállás, főként ott, ahol az ember fölmerészkedett a szubjektivitásba, nehezebb és veszedelmesebb a felemelkedésnél. A leszállás a homo humanus egzisztenciájának szegénységébe visz." (103.) Ezzel a leszállással próbál újabb „harmadik utat" nyitni a mai polgári gondolkodás számára mindenütt kusza viszonylatokból elmélet és gyakorlat között: „Ez a gondolkodás nem elméleti és nem gyakorlati. Még e megkülönböztetés előtt megy végbe. Ez a gondolkodás, amennyiben van, a létre való ráeszmélés és semmi egyéb. A léthez tartozóan, mert a lét vetette bele valósága valójába és tőle igényelten, gondolja a létet. Az ilyen gondolkodásnak nincs eredménye, nincs hatása. Eleget tesz lényének azáltal, hogy van." (110.) És ha innen tekintünk vissza Heidegger elmélkedésének kezdetére, látjuk, miben áll a létnek állítólagos történelmisége. Heidegger ott azt mondja: „Igazában csak az vihető végbe, ami már van." (53.) Itt egész világosan látható az is, miért nem lehet a filozófiában Heidegger szerint haladás. Ha az ilyen kiagyalt szubjektivista utópiák megvalósíthatók lennének, ha ennek a „lényeglátásnak" megfelelne valamilyen valóság, a világ mozdulatlan lét lenne, amelyben minden létező lényegtelenné válnék, amelyben a létgondolkodás valami teljesen áthatolhatatlan külső és belső inkognitóban „kezdetien" és „egyszerűen" lényegesülne.

Ez azonban — Heidegger minden tiltakozása ellenére — mégis az exisztencializmus általános világképe, amelyből Sartre és tanítványai görcsösen keresik az utat a társadalmi realitásba és amelybe Jaspers hiú tetszelgéssel begubózik. A különféle exisztencialista árnyalatok e gondolatvilágának alapja, mint mondottuk, a felbomlóban levő monopolkapitalizmus valósága, ha olyan embertípus, olyan társadalmi réteg nézi, amely a jelenkor minden problémáját kizárólag a maga közvetlen szubjektív élményeiből kiindulva értékeli. A *Lét és idő* külön helyet foglalt el ebben az irodalomban: ez a mű a kétségbeesés nihilizmusát, amelynek természetszerűleg kell előállnia az ilyen életérzésből, nagy energiával juttatta kifejezésre. Akármennyire fejetetején áll is minden fogalom, a *Lét és idő* mégis fontos dokumentuma volt a fasizmus előtti korszaknak.

Heidegger most fölébe akar kerekedni a kétségbeesés e nihilizmusának. Amit objektíve filozófiailag helyébe állít, nem kevésbbé problematikus korábbi művénél, csak hiányzik belőle annak mindenek ellenére meglevő szuggesztiv pátosza. Igaz ugyan, hogy ez a pátosz, a kétségbeesésnek ez a nihilizmusa szintén a prefasizmus egyik fontos megjelenési formája volt. Ha nem élt volna a széles tömegekben ez a perspektívátlan kétségbeesés — amely természetesen a kapitalista életből fakadt és nem a *Lét és idő*ből, Heidegger csak hozzájárult ahhoz, hogy ez a hangulat az értelmiség között elmélyüljön és megszilárduljon —, Hitler sohasem érte volna el azt a hatást, amelyet elért. Érthető tehát, hogy Heidegger — akármilyen belső indítóokokból — igyekszik szakítani fasizmus előtti multjával, sőt azt új értelmezéssel megsemmisíteni. Hiábavaló fáradozás. Mert először is

a *Lés és idő* — akármit is állít ma róla Heidegger — olvasói számára az marad, ami szavaiban és sorai között áll. Másodszor pedig az, amit Heidegger ma ad, belső tartalmát nézve túlságosan kevéssé különbözik a tegnapitól ahhoz, hogy lényegbevágóan más hatást idézzen elő, mint a *Lét és idő*. Heidegger nem lett hűtlen prefasiszta multjához, sőt még a fasizmusért való személyes sikraszállását sem tagadta meg filozófiailag. A lét itt leírt inkognitója a létezővel szemben könnyen lehet akármi más későbbinek palástolója. Gondoljunk Heideggernek azokra az ifjaira, akikről bevezetőben volt szó. Ők Heidegger szerint „a halállal szemközt" valami „kezdeti gondolkodást" valósítottak meg: csak a létező lényegtelen „dimenziójában" gyilkoltak, raboltak, becstelenítettek meg nőket. Mindezeknek pedig e filozófia szempontjából semmi jelentősége.

Heideggernek ez az első fasizmus utáni műve tehát a jövő reakciós ideológia új fejlődésében nagyon könnyen játszhat hasonlóan kiemelkedő szerepet, mint a *Lét és idő* a prefasizmusban.

LENIN ISMERETELMÉLETE ÉS A MODERN FILOZÓFIA PROBLÉMÁI

Filozófiai főművében (Materializmus és empiriokriticizmus) Lenin világosan megjelöli azt a történelem teremtette különbséget, amely az ő kora és a Marx-Engelsé között fennáll. Marx és Engels számára világnézetükben a *dialektikus* materializmus volt a lényeges, a *történelmi* materializmus. Lenin idejében ellenben a hangsúly megváltozik: most a dialektikus *materializmus* kérdése áll a filozófiai fejlődés középpontjában, a történelmi *materializmusé*.

Az alapvető kérdés ilyen feltevése már világossá teszi, hogy Lenin a marxizmust nemcsak egyedül képviseli teljesen hamisítatlan formájában a maga korában, nemcsak helyreállítja annak elvi tisztaságát a nyílt vagy leplezett reformista hamisításokkal szemben, hanem tovább is fejleszti. E továbbfejlesztés természetesen nem jelenti az alapelvek megváltoztatását. A marxizmus lenini korszakában változatlanul érvényben marad annak minden alapvető tudományos elve. De Lenin elsőnek ismerte fel, hogy az imperializmussal a társadalom fejlődése új korszakba lépett, hogy az imperializmus a tőkés termelés legmagasabb foka, s éppen ezért utolsó szakasza a szocializmus előtt, a világháborúk és világforradalom korszaka. Ennek a felismerésnek következményeit Lenin az ember társadalmi tevékenysége minden területére levonta; ennek megfelelően fejlesztette tovább a marxizmust, olyan összefüggéseket hozván napfényre, melyeket Marx és Engels, akik még nem éltek az imperializmus idején, nem láthattak. Itt természetesen nemcsak a marxizmus egyszerű alkalmazásáról volt szó új tényekre. Az új tények nem egyszer lényeges elméleti összefüggések egészen új megfogalmazását követelték meg; ami igaz volt a XIX. század közepén, érvényét vesztette a XX. században (szocializmus lehetősége egy államban). Itt csak az ismeretelmélet kérdéseiben fogjuk vázolni Lenin ilyen módszerű állásfoglalását.

1.

A filozófiai materializmus világtörténeti aktualitása

Miért került a filozófiai materializmus az imperialista korszak gondolkodásának homlokterébe? Kissé paradox megfogalmazásban azt lehetne mondani: azért, mert ez az idő a filozófiai idealizmus eddig leg-

mélyebb, leküzdhetetlen válságát idézte elő. Az idealizmus eme válsága azonban a kapitalista fejlődés legreakciósabb szakaszában játszódik le és ennek a szakasznak általános társadalmi és politikai jellege magának az idealizmus válságának igen sajátos jellemvonásokat kölcsönöz. Röviden összefoglalva: objektíve az történik, hogy a természet- és társadalomtudományok fejlődése a XIX. század folyamán lehetetlenné teszi, leküzdhetetlen ellentmondások elé állítja a filozófiai idealizmust. Mivel azonban a kor uralkodó társadalmi és politikai áramlatai nem nélkülözhetik a maguk világnézete számára az idealizmust, a válság megnyilvánulási formája az lesz, hogy szakadatlan kísérletek történnek egy filozófiai „harmadik út" megtalálására, amelynek segítségével a modern polgári ismeretelméletnek — állítólag — lehetségessé válik mind az idealizmust, mind a materializmust túlhaladni. A valóságban természetesen az idealizmus eltorzult formájú felújításáról van szó, a materializmus elleni világnézeti harc új formáiról.

Ha ezt az igen bonyolódott és igen sokféleképpen lejátszódó folyamatot a maga összefüggésében át akarjuk tekinteni, akkor egy percre sem szabad megállnunk a polgári ismeretelmélet kicsinyes szőrszálhasogatásainál, hanem előtérbe kell helyeznünk idealizmus és materializmus alapvető és komoly megkülönböztetését. Engels fogalmazásában ez úgy hangzik, hogy két világnézet aszerint válik el, hogy a létet tekinti-e elsődlegesnek a tudattal szemben, mint a materializmus, vagy a tudatot a léttel szemben, mint az idealizmus.

Most már ebből az alapvető meghatározásból az idealista világszemlélet számára két út adódik. Az első a szubjektív idealizmus útja, amely szerint a tudat azonos az egyéni, az emberi öntudat valamely formájával; ez esetben a lét maga csak mint ennek a tudatnak produktuma szerepelhet, mint érzéklet, képzet, fogalom stb. A szubjektív idealizmus különböző árnyalatai részben a fentjelzett szempont szerint válnak el egymástól, részben aszerint, hogy föltételeznek-e a tudat világán kívül egy objektíve létező, bár elvileg megismerhetetlen létet (Kant magánvalója), vagy pedig mindent, ami a tudat tartalmain és formáin túlmegy, nem létezőnek nyilvánítanak, létezőnek pedig csakis a tudatban előfordulót ismerik el. (Ennek a felfogásnak egyedül következetes formája a szolipszizmus.)

Az objektív idealizmus szintén valami tudatszerűt tekint elsődleges létezőnek, ez azonban szerinte egyáltalában nem esik össze az emberi tudattal, sőt ez utóbbi annak csak alacsonyrendű leszármazottja, terméke, vagy pedig ha ezt az objektív létező tudatot folyamatnak tekinti, mozzanata. Világos, hogy a természeti és társadalmi valóságban ilyen az emberi tudattól független objektív tudatot megtalálni nem lehet. Az objektív idealizmus mindig kénytelen valamilyen mítoszt költeni, amelynek középpontjában ennek az objektív tudatnak beigazolása, világalkotó szerepének bemutatása és magyarázata áll. Ezek között a mítoszok között első helyen állanak a különböző isten-felfogások, de léteznek természetesen más jellegű objektív idealista világszemléleti mítoszok is, mint a platonikus mítosz a tiszta ideál világáról, amelynek kisugárzása (emaná-

ciójával az egész természeti és társadalmi világ és benne az ember tudatával együtt, vagy a hegeli világszellem, amely egy nagy fejlődési folyamatban fogja össze az egész természetet és társadalmat, az ember egész anyagi és szellemi világát stb.

Az objektív idealista rendszerek lehetőségeit, gondolati termékenységüket, hatásukat, tartósságukat az határozza meg, hogy az általuk szükségképpen teremtett mítosz milyen viszonyban áll koruk tudományának állásával, általános szellemi horizontjával. Amennyiben a kor állapotai erre kedvezőek, az objektív idealizmusnak módjában áll egyrészt a materialista filozófia bizonyos lényeges elemeit a maga rendszerébe beépíteni (a megismerés visszatükrözési elmélete Platonnál és az újplatonikusoknál), másrészt mítoszában sikerülhet neki a tudományos haladásnak még új elemeit, új módszereit is megfogalmazni, persze eltorzított, misztifikált formában. (A fejlődés gondolata Hegelnél.) Ezért jöhetett létre az ókori társadalom felbomlása idején talán a legkövetkezetesebb objektív idealista rendszer a Plotinoszé; ezért uralkodhatott Közép-Európában évszázadokon keresztül Aquinói Tamás bölcselete; ezért volt lehetséges, hogy a nagy francia forradalom idejében létrejövő általános társadalmi és tudományos átalakulás haladó módszertani elveit a hegeli objektív idealizmus fogalmazta meg az abban az időben elérhető legnagyobb tökéletességgel.

Az objektív idealizmus emez előfeltételeit a XIX. század tudományos fejlődése megsemmisítette. E helyütt nem áll módunkban ezt a fejlődést még csak vázolni is. Csak a történelmi fejlődés gondolatának tudományos diadalútjára utalunk, mely mind a természettudományokon, mind a társadalomtudományokon végigvonult. Ezáltal a tudományban megsemmisült annak lehetősége, hogy a természetet és a társadalmat, az ember világát mint valami egyszeri teremtő aktus termékét foghassák fel; ezáltal maga az emberi tudat mint egy sokmillió éves természeti és igen hosszú társadalmi fejlődés történelmi terméke jelenik meg a tudományban. Nem véletlen, hogy az objektív idealizmus képviselői a legelkeseredettebb harcot folytatták a tudományok emez új eredményeivel szemben a kopernikusi felfedezésektől Darwinig. Persze bizonyos idő múlva kénytelenek voltak ezeket — annyira-amennyire módosítva, leenyhítve, meghamisítva — rendszereikbe beépíteni. Ez a beépítés azonban azt jelenti, hogy az objektív idealizmus teremtette mítosz mindig elvontabbá, tartalmatlanabbá, a valóságos élet jelenségeinek még csak valamennyire valószínű magyarázatára is mindig alkalmatlannabbá válik. Amennyiben ilyen alapokon objektív idealista mítoszok jönnek létre, ezek már nem tartalmazzák keletkezőben lévő új tudományos fejlődések csiráit, ha misztifikált formában is, hanem kénytelenek nyiltan vagy leplezve szembehelyezkedni a tudomány fejlődésével, a tudomány-adta világképpel. Az imperialista korszak társadalmi körülményei közt ez a helyzet oda kellett hogy vezessen, hogy az objektív idealizmus vált mindinkább a szélső reakció ideológiájává. Ez a fejlődés a fasiszta „mítosz"-ban érte el csúcspontját.

Az objektív idealizmus kibontakozásának ilyen megnehezülése az

idealista filozófiát az elé a választót elé állította, hogy vagy fenntartás nélkül a szolipszizmus álláspontjára helyezkedik, vagyis kizárólag az egyéni tudat képzeteit stb. ismeri el létezőnek, ami által következetes gondolkozó számára már az is kétségessé válik, hogy embertársai csakugyan léteznek-e. Ezt az álláspontot következetesen végigvinni képtelenség; Schopenhauer egyszer helyesen jegyezte meg, hogy e szemlélet végigvitele egyesegyedül a bolondok házában lehetséges. Ilyen körülmények között következetesen és becsületesen gondolkodók számára a választót másik elágazásának, az idealizmus filozófiai csődjének bevallását és felszámolásának, kötelezettségét kellett volna jelentenie.

Az imperialista korszak feltételei között azonban nem ez történt, ha nem mint mondottuk, egy filozófiai „harmadik út" kiagyalása. Ez természetesen csak demagógikus csalás, vagy — szubjektíve becsületes gondolkodóknál — öncsalás segítségével vihető keresztül. Az itt végrehajtott gondolati manőver külső megjelenési formája éppen a „harmadik út", egy olyan filozófia, amely állítólag se nem idealista, se nem materialista, hanem mindkettő „egyoldalúságai"-t leküzdve eljut egy „magasabb", „tudományosabb", „korszerűbb" álláspontho z.

Ebben az állásfoglalásban bennfoglaltatik, ha eltitkoltan is, az idealizmus csődjének bevallása. Ellentétben a régi idealisztikus filozófiával, mely mind a szubjektív idealista vonalon (Berkeley), mind az objektíven (Hegel) büszkén vallotta magát idealistának és nyiltan szembehelyezkedett a filozófiai materializmussal, a modern „harmadik út" hívei nem merik magukat többé nyiltan az idealizmus híveinek vallani, sőt úgy tesznek, mintha szembehelyezkednének vele. Ebből még a legjobb esetben is, még akkor is, ha szubjektíve teljesen becsületes gondolkodóval van dolgunk, a filozófia alapvető kérdéseinek szándékos tisztázatlansága, különböző filozófiák nézőpontjainak eklektikus keveredése következik. Az objektív idealizmus tudományos alapjainak összeomlása múlhatatlanul a szubjektív idealizmus irányába szorította a „harmadik út" képviselőit. Ennek végső következtetéseit azonban, ritka kivételes esetektől eltekintve, sohasem vallották be maguknak, sőt a szubjektív idealizmus ismeretelméleti poziciójának fenntartásával egy bizonyos objektivizmusra törekedtek, amely éles ellentétben kellett hogy álljon saját ismeretelméleti kiindulási pontjukkal. Az objektív idealizmus általános gondolati szerkezete, a mítosz-alkotás kényszere ilymódon természetszerűleg megnyilvánul náluk is. A különbség csak az, hogy, míg az objektív idealizmus nagy korszakaiban ebből átfogó világképek jöttek létre, addig a „harmadik út" filozófiájában nem történik egyéb, mint az, hogy a szubjektív idealizmus kategóriáinak mítoszköltés segítségével valami álobjektívitást tulajdonítanak. Így például a Mach-Avenarius-féle filozófia a tudattartalmakat az objektív világ „elemeivé" misztifikálja, beléjük csempészi azokat a tartalmakat és tulajdonságokat, amelyeket a tudat a tőle független külvilágból merített. A mítosz most már abból áll, hogy ezeket az „elemeket" úgy állítják be, mintha azok se nem puszta tudattartalmak, se nem objektíve létező tárgyak tulajdonságai lennének, hanem valami „harmadik".

Lenin ezek ellen a törekvések ellen még az imperialista korszak elején lépett fel, amikor azok a machizmusban érték el addig legkifejlettebb fokukat. Lenin ismeretelméleti bírálata azonban olyan elvi magaslatokon mozog, hogy találó maradt az imperialista korszak összes hasonló bölcseleti irányai számára. Ennek a bírálatnak lényege éppen abban rejlik, hogy félretólja az összes professzori szőrszálhasogatásokat, hogy visszamegy az ismeretelmélet alapvető kérdésfeltevéséhez, a lét vagy tudat elsődlegességének kérdéséhez, a modern ismeretelméleti eklekticizmus kíméletlen összehasonlításához a tudomány valóságosan elért eredményeivel. És ebből a szembeállításból kétségtelenül kiderül, hogy a filozófiai „harmadik út" hívei igazi lényegükben szubjektív idealisták, hogy a „harmadik út" ideológiája, az állítólagos felülemelkedés az idealizmus és a materializmus ellentétén, üres frázis, vagy tartalmatlan mítoszgyártás. És Lenin nem mulasztja el azt sem, hogy ezt a következetlen és rosszhiszemű idealista ismeretelméletet élesen szembeállítsa a régi idealizmus őszinte és következetes képviselőivel, például Berkeley-vel. Az összehasonlítás természetszerűleg nem a modernek javára üt ki. Azonban a mai gondolkodók számára az sem lehetne kivezető út, ha fenntartás nélkül magukévá tennék például Berkeley tanításait. Mert Berkeley maga csak úgy tud kimenekülni a tiszta szolipszizmus csávájából, ha a külvilág objektivitását, az emberek közös világát az istenfogalom bekapcsolásával biztosítja. Ámde ez az út a mai gondolkodók legnagyobb része számára már el van zárva. Nietzschetől Sartre-ig éppen a legmerészebb mítoszgyártók ateistáknak vallják magukat.

Nagy tévedés volna úgy látni a helyzetet, mintha Lenin bírálata kizárólag a machizmusra vonatkoznék, mintha a későbbi filozófia túlhaladta volna a Lenin-bírálta elvi álláspontot. Nem, az imperialista filozófia vezető irányzata mindig egy „harmadik út" keresése maradt. Legvilágosabban látható ez a ma uralkodó áramlatban, a Husserl-féle fenomenológiából kinőtt exisztencializmusban. Itt is arról van szó, hogy a filozófia a tiszta tudat alapján, a tiszta tudat kategóriái segítségével állítólag megragadja az objektív valóságot. A Husserl-féle fenomenológia és a belőle kinőtt úgynevezett ontológia azzal dolgozik, hogy a tudat tartalmát, a formáit és aktusait vizsgálja, annak az illúziónak hódolva, hogyha ezeket nem lélektani szempontból vizsgálja, úgy már elhagyta a tudat birodalmát. Mivel ez az irány sem tekinti a tudat tartalmait és formáit az objektív lét visszatükröződéseinek, természetszerűleg mitológia jön benne létre: tudatkategóriák állítólagos önálló léte tudat nélkül.

Husserl maga még fejlődése elején közel áll a machista álláspontho z. „A „külvilág" létezésének és természetének kérdése metafizikai kérdés" mondja és ennek értelmében az ismeretelméletet mint elméletet, mint tudományt eleve elutasítja. A filozófiai „harmadik út"-ra való törekvés még világosabban jut kifejezésre Husserl álláspontjának pozitív fogalmazásában. A fősúlyt arra fekteti, hogy a gondolat mindig gondolkodás valamiről, valamely tárgyról; ezzel pedig a tiszta logika színvonalán épúgy semleges területet igyekszik teremteni filozófiai idealizmus

és materializmus között, mint ahogy ezt annak idején Mach és Avenarius tették a percepció területén „elemeik" segítségével. Ezáltal az a látszat támad, hogy a tárgyiasság egyrészt a gondolkodási folyamatnak vele együtt létező és tőle el nem választható alkatrésze (hogyha e folyamat tartalmát és értelmét tekintjük és nem csupán szubjektív oldalát), másrészt pedig e tárgyiasság az objektív világ lényegbeli szerkezete és összefüggése. Az ismeretelméleti „semlegesség" filozófiai idealizmus és materializmus között itt abban nyilvánul, hogy a tárgy valósága „zárójelbe" van téve, vagyis, hogy a tárgyiasság tartalmának, szerkezetének stb. elemzésénél az a kérdés, hogy a tárgy tényleg létezik-e és hogyan, fel sem vetődik. Azonban ezzel az ismeretelméleti kérdés csak el van odázva, nem megoldva. De rögtön fel kellene vetni, ahogy a „zárójelet" felbontják. Ezt nem teszik sem Husserl, sem tanítványai. A későbbi fejlődés folyamán mind Husserlnél, mind főképpen követőinél mindig erősödik az objektívizmus vágya és ennek kielégítésére megteremtik az ontológia tudományát, amelyben a „harmadik út" módszere a legmodernebb formák között nyilvánul meg. Az ontológia lényegében ugyanúgy a tudat tényeit, formáit és aktusait vizsgálja, mint annakidején a husserli fenomenológia, azonban dogmatikusan, komoly ismeretelméleti bizonyításnak még csak kísérlete nélkül is, kinyilatkoztatja, hogy az ilymódon talált „tárgyak" objektív létezők, sőt az objektív létező lényegének alapkategóriái. A modern ontológia így — titokban, be nem vallottan — felhasználja a materializmus visszatükrözési elméletét; hiszen amennyiben valóságos összefüggésekről beszél, azok nem lehetnek mások, mint az objektív valóság tükrözései a tudatban. Ugyanakkor azonban tudatvizsgálatok alapján deklarál valamit minden létező lényegének, anélkül, hogy — saját kiindulásai alapján — bizonyítani tudná, hogy az ilyen tárgyak csakugyan léteznek-e. Az új ontológia így, a legjobb esetben, általános gondolkodási formákat költ át valósággá. Ezáltal dogmatikusan azonosítja a tárgyiasságot az objektivitással. Az ontológia csak abban különbözik a fenomenológiától, hogy a fenomenológiailag talált és elemzett tárgyiasságoknak és azok szerkezetének — teljesen dogmatikusan — objektivitást kölcsönöz, sőt egyszerűen azonosítja őket magával az objektivitással. A legtöbb esetben, amikor például Heidegger a társadalmi lét alapkategóriáit keresi, azoknak nemcsak ismeretelméleti megalapozását nem képes megadni, hanem azokat tartalmukban és formájukban, a modern pesszimizmus szükségleteihez képest szakadatlanul eltorzítja. Így nem véletlen, hogy az exisztencializmus táborán belül — csak az idők fejlődése következtében még kevesebb őszinteséggel, mint a machistáknál — ugyanazt találjuk, amit Lenin a „harmadik út" első képviselőinél megállapított: mindegyik felfedezni véli az igaz „harmadik utat", a kollégák és vetélytársak azonban minden egyes esetben kimutatják, hogy csak a régi szolipszizmus egy terminológiai változatáról van szó. Ezt a kritikát találjuk meg például Sartre-nál Husserlel és Heidegerrel szemben.

Lenin a fejlődés elején bírálta a filozófiai „harmadik utat". Megállapította az itt elkerülhetetlenül létrejövő mítoszt, feltárta annak

ismeretelméleti alapjait, rámutatott a szolipszizmusra, mint múlhatatlan következményére az objektív idealizmus mai lehetetlenségének. Kiemelte a régi és az új filozófia ellentétes szerepét a tudomány fejlődésének és népszerűsítésének kérdésében: míg a régi filozófia támasza volt a tudomány előrehaladásának, addig a mai minden egyes ingadozás vagy megtorpanás esetén visszahúzza a tudományt, idealizálja az összes reakciós tendenciákat.

Ezzel kapcsolatban Lenin tisztázza tudomány és filozófia viszonyát elsősorban a természettudományi megismerés kérdésében. A tisztázás itt is a filozófiai materializmus ismeretelméleti álláspontjának világos kidolgozásán alapszik. Azon a meghatározáson, hogy a filozófia, az ismeretelmélet anyagfogalmát pontosan és szigorúan el kell választani attól, hogy mi az anyag mindenkori konkrét meghatározása a természettudományok mindenkori fejlődése egyes szakaszaiban. „Mert az anyagnak *egyetlen* „tulajdonsága", amelynek elismerésétől függ a filozófiai materializmus, az, hogy *objektív valóság*, hogy a mi tudatunkon kívül létezik."

Ez az éles elhatárolás természetesen nem azt jelenti, mintha a filozófia számára közönyösek lennének a természettudományok eredményei. Éppen ellenkezőleg. Lenin, mint előtte Engels, ismételten rámutat arra, hogy a materialista filozófia kötelessége a természettudományok minden új lépésétől tanulni, minden új felfedezését felhasználni arra, hogy az anyag konkrét szerkezetét konkrétebben és pontosabban megismerhesse. A filozófia viszonya a tudományhoz tehát abban áll, hogy — még konkrét filozófiai kérdésekben is — tanul tőle, ugyanakkor azonban megőrzi teljes függetlenségét ott, ahol egyedül a filozófia irányadó, az ismeretelmélet alapvető kérdéseiben, s ennek a függetlenségnek segítségével útmutatást tud adni a természettudománynak ott, ahol maguk a tudósok (filozófiai kultúra hiányából, polgári környezetük hatása alatt) eltévednek. Ez a szerep különös jelentőséget nyert napjainkban. Mert a jelenben az a sajátságos helyzet adódik, hogy a természettudósok, akik természettudományi gyakorlatukban kivétel nélkül, gyakran anélkül, hogy akarnák vagy tudnák, materialista alapon állanak, mihelyt általánosítani igyekeznek ismeretelméleti vagy módszertani irányban, reakciós törekvések rabjaivá lesznek. Lenin még magáról Machról is kimutatta, hogy az, saját bevallása szerint is, tudományos gyakorlatában kénytelen materialista alapon állani.

Itt kapcsolódik Lenin materializmus fogalma, harcos materializmusa a filozófiai irányharcokba. Szemben a filozófiai katedratulajdonosok álelfogulatlanságával (ami mögött — a legjobb esetben — nem tudatos filozófiai és társadalmi elfogultságok rejlenek), nála határozott és tudatos pártállást látunk a világnézet minden kérdésében. Ez Lenin szerint a materialista filozófia általános ismertető jele. Ez konkretizálódik Leninnél az új idealizmus elleni harcban. Lenin a filozófiai kritikában élesen megkülönbözteti a jobb- vagy balfelől jövő bírálatot. Így a Kant ingadozását materializmus és idealizmus kérdésében, amely a legtisztábban megnyilvánul a magánvaló problémájánál, bírálták balfelől (Feuer-

bach és Csernisevszkij), szemére vetvén, hogy az elvont materializmusból idealista agnoszticizmusba esik vissza. de bírálták jobbfelől is (Fichtetől egészen a machizmusig) azt kifogásolván, hogy Kant a magánvaló objektív létének puszta tételezésével megszűnt következetes idealista lenni. A világnézetek harcában ilyenmódon bizonyos kérdések körül objektív szövetségek alakulnak ki, amelyeknek azonban sohasem szabad a különben fennálló ellentéteket elhomályosítani. Lenin élesen bírálja Hegel idealizmusát, de ez nem akadályozhatja meg őt abban, hogy a Hegel dialektikus bírálatában a kanti magánvalóról szövetséges t ne lásson. Lenin ugyancsak, mint később látni fogjuk, élesen kritizálta a régi materializmus korlátait, mégis Fenerbachban, sőt Haeckelben, sőt a kantianizmus felé ingadozó természettudósok tudományos gyakorlatában is szövetségeseket talált a machista „harmadik út" ellen. Ebbe az összefüggésbe tartozik, amire már fentebb utaltunk, hogy Lenin a jelenben is, a történelemben is nagy súlyt helyez azokra a bírálatokra, amelyekkel az egyes idealista gondolkodók egymást illették; ez szerinte nem lényegtelen része az idealizmus önfelbomlasztásának.

Ezzel az egész filozófia története Lenin tárgyalásában elevenné, mozgalmassá, drámaivá válik. Lenin kritikai stílusa rendkívül éles, ugyanakkor azonban bírálata rendkívül fogékony bármely filozófiában, bármiképpen, bármily ellentmondásosan megnyilvánuló haladó tendenciák iránt. És marxista kortársainak éppen azt veti szemükre, hogy bírálatuk tisztán negatív és ezért nem meggyőző, nem kimerítő „Plechanov a kantianizmust (és az agnoszticizmust általában) inkább vulgár-materialisztikus, mint dialektikus-materialisztikus álláspontról bírálja, *amennyiben* gondolatmeneteiket pusztán a limine *elveti*, azonban nem *korrigálja* (ahogy Hegel Kantot korrigálta), azáltal, hogy elmélyítené, általánosítaná, kiszélesítené azokat, hogy az összes fogalmak *összefüggését* és *átmeneteit* feltárná." Mint a filozófia igazi klasszikusánál, Leninnél sem választja el kínai fal az elméleti filozófiát a kritikától és a filozófia történetétől. Mind a három ugyanazon valóságos folyamat tükörképe. Ezért áll Lenin olyan élesen szemben mind a filozófiatörténet halottan akadémikus, mind „szellemesen" esszéisztikus felfogásával.

2.

Materializmus és dialektika

Mindezek a kérdések már átvezettek minket a dialektikához. A legnagyobb hiba lenne a materializmus aláhúzásából Leninnél a dialektika elhanyagolására következtetni. Ellenkezőleg: éppen nála találjuk meg — Marx és Engels óta először — a dialektikus problémák termékeny újrafelvételét és továbbfejlesztését. A materializmus ismeretelméleti elsődlegességének kérdése itt új hangsúlyt kap: a materializmus a mai filozófiai helyzet központi kérdése, de éppen azért, mert *ma már* a dialektikus módszer *egyedül* a materialista világszemlélet alapjain érvényesülhet. Az

idealizmus fent vázolt válsága lehetetlenné teszi, hogy a mai kornak bár kisebb mértékben is — egy Proklosza vagy Cusanusa, egy Vicója vagy Hegelje legyen.

Ámde az élet, a természettudományok haladása, a társadalmi problémák az emberiség részére sorsszerű kiélesedése nem törődik azzal, hogy dialektikusan gondolkodnak-e valamely korszak írástudói. Az élet maga, a társadalom, a természet dialektikus jellegű, minél mélyebben ismerjük meg mi, minél magasabb fokára hág az objektív fejlődésnek, annál inkább. A tudomány — és legfőképpen a filozófia — így ebbe a helyzetbe kerül: a kérdések, amelyek megoldására kényszerül, amelyek elől — mint kérdések elől — semmiképpen sem térhet ki, mindig kifejezettebben dialektikus jellegűek lesznek. A tudomány — és főképp a filozófia — azonban nem képes a dialektikus kérdésekre dialektikus válaszokat adni; a valódi, a nem egyszer sorsdöntő kérdés hamis, eltorzult, félrevezető választ kap; a valódi kérdés, mely óriási, ugrásszerű haladás lehetőségeit rejti magában, megválaszolásában a maradiság, a reakció támaszává lesz.

A modern filozófia emez alapvető helyzetét ismerte fel zseniálisan Lenin. Mégpedig nemcsak, ami számára kézenfekvő volt, a történelmi és társadalmi tudományok reakcióssá válásában, nemcsak, mint fent láttuk, az idealista filozófia zsákutcába-kerülésében, hanem — a modern tudományok egész későbbi fejlődését gondolatilag előlegezve — a modern fizika válságában is.

Tudvalevő, hogy századunk első évtizedében vette kezdetét a fizika amaz alapvető átalakulása, melynek eredményeit csak a legutolsó időben kezdjük igazán áttekinteni. Lenin rögtön meglátta a kérdés filozófiai lényegét és ezzel eljutott oda, hogy a természettudományok fejlődése következtében objektíve felvetődött dialektikus kérdésre mindjárt megadta a dialektikus választ. Mint Sztálin kiemeli, Lenin itt is levonta a dialektikus materializmus ama következtetését, hogy a tudományos fejlődés minden nagy lépése előre átalakítóan hat a dialektika megfogalmazására.

Az is tudvalevő, hogy ez a válság elsősorban abban nyilvánul meg, hogy évtizedek, sőt olykor évszázadok óta megingathatatlan igazságoknak hitt felfogások az anyag igaz mivoltáról, szerkezetéről, törvényeiről stb. „egyszerre" meginogtak, kétségbevonódtak. Matéria és energia, anyag és mozgás klasszikus kettőssége „egyszerre" bizonytalanná vált, új, egységesebb fizikai fogalmakra volt szükség, hogy az újonnan felfedezett jelenségeknek adekvát gondolati kifejezést lehessen adni. A filozófáló fizikusok, a természettudományokat magyarázó filozófusok tekintélyes része pedig visszariadt az eléjük meredő — dialektika nélkül megoldhatatlan — kérdésektől. Visszavonulót fújt, menekült a reakciós idealizmusba, s ezt olyan természettudósok is megtették, akik saját tudományos gyakorlatukban végig materialisták maradtak.

Ez a gondolati válság a természettudományokban részben mint a fizikai fogalomalkotás, részben (főleg a fizikai jelenségek filozófiai magyarázatában) mint a materializmus válsága jelentkezett. A matéria el-

tűnt: hirdették mint a fizika átalakulásának következményét — és a ma téria eltűnésével természetszerűleg érvényét vesztette a materialista világszemlélet is. Tudvalevő, hogy a filozófia eme krízise mélyen behatol a munkásmozgalomba is; a II. Internacionálé keretein belül mindenfelé megrendült a materializmus, mindenfelé felburjánzott a filozófiai revizionizmus, Kant, Mach stb. követése.

Ebben a válságban bizonyította be igazán Lenin a materializmus fogalmának termékenységét és hatékonyságát. Lenin világosan látta, hogy annak, ami a fizikában történik, semmi köze sincs a materializmus filozófiai alapvetéséhez. Természetesen, mint láttuk, ha a fizika új alapokon fogalmazza meg az anyag szerkezetét, ebből a materialista filozófiának is tanulnia kell. De akármi legyen is a fizikai felfedezések, a nyomukban létrejött új feltevések, új törvények konkrét tartalma, mindez az ismeretelméleti, a filozófiailag egyedül döntő kérdésen mitsem változtathat. Lenin ezt írja: „Hogy a kérdést az egyedül helyes, vagyis a dialektikus materialista álláspontra tegyük fel, azt kell kérdeznünk: vajjon az elektronok, az éter *és a többi* az emberi tudaton kívül mint objektív valóság léteznek-e vagy sem. Erre a kérdésre kell a természettudósoknak habozás nélkül válaszolni s ők mindig is *igennel* válaszolnak, csak úgy, ahogy a természet létezését az ember és a szerves anyag létrejötte előtt elismerik. És ezzel a kérdés a materializmus javára eldőlt, mert az anyag fogalma, mint már mondottuk, ismeretelméletileg *semmi egyebet* nem jelent, mint: az objektív, az emberi tudattól függetlenül létező és általa ábrázolt valóságot."

Ez perdöntően helyes válasz azonban Lenin számára csak kiindulási pont. Ugyanakkor, amikor a valósággal kapcsolatban az abból kibontakozó reakciós idealizmust bírálja, amikor élesen rámutat arra, hogy az új jelenségekből levonható és levonandó új következtetések még csak nem is érintik a materialsita ismeretelmélet alapjait, nemhogy megrendítenék azokat, egyúttal rámutat arra is, hogy ez a válság egyúttal a régi, a mechanikus materializmus válsága. Nem az anyag tűnt el, nem az anyag ismeretelméleti fogalma vált problematikussá, hanem a régi materializmus fogalomalkotási rendszere omlott össze, bizonyult tehetetlennek az új jelenségek tudományosan adekvát megfogalmazására. Ennek okai elsősorban a régi materializmus fogalmainak merevsége, a mechanisztikus szempont túlbecsülése, a tudományos elméletek relatív jellegének fel nem ismerése, a dialektika hiánya. Lenin így jellemzi ezt a helyzetet: „Az új fizika főleg azért gabalyodott bele az idealizmusba, mert a fizikusok nem ismerték a dialektikát. A *metafizikai* materializmus ellen harcoltak (a szó engelsi és nem pozitivista, vagyis hume-i értelmében), annak „mechanikus egyoldalúsága" ellen és a fürdővel együtt a gyereket is kiöntötték. Amennyiben tagadták az anyag addig ismert elemeinek és tulajdonságainak változhatatlanságát, eljutottak az anyagnak, vagyis a fizikai világ objektív valóságának tagadásához. Amennyiben a legfontosabb és legalapvetőbb törvények abszolút jellegét tagadták, odajutottak, hogy a természetben minden objektív törvényszerűséget tagadtak, hogy a természettörvényeket puszta konvencióknak, „várakozá-

sainк megszorításának", „logikai szükségszerűségnek" stb. nyilvánították. Amennyiben megismeréseink megközelítő, relatív jellegét követelték, odajutottak, hogy a megismerésünktől független tárgyat, melyet ez a megismerés megközelítően híven, viszonylag helyesen tükröz, tagadták stb., stb. a végtelenségig."

Így, mint láthatjuk, éppen a materializmus védelme állítja szembe Lenint a régi materializmussal és ugyanakkor ugyancsak a materializmus védelme állítja előtérbe a dialektika problémáit. Lenin azokat itt egy központi kérdésnél ragadja meg: ismereteink abszolút és relatív voltának kérdésénél. A dialektika megoldási útja itt onnan indul ki, hogy hogyan lehet az egyes ismeretek (tételek, törvények stb.) relativitása szükségszerű, mellőzhetetlen mozzanata az abszolútnak; hogyan lehet, hogy az ismeretek ilyetén relativitása nem ingatja meg azok objektivitását, a külvilág objektivitását és megismerhetőségét. Ez a megoldási út egyedül a dialektika számára áll nyitva. Minden mechanikus, formál-logikai, metafizikus gondolkodás részére (és ez a régi materializmusra is vonatkozik) az igazság vagy abszolút vagy relatív. Átmenet nincs. Választani kell. És mivel a modern tudományok, a modern élet fejlődése napról-napra, óráról-órára fejünkbe veri a jelenségeknek maguknak, a jelenségekről megszerezhető ismereteinknek relatív voltát, szükségképpen győznie kellett a relativizmusnak és vele az agnoszticizmusnak a minden dialektikától távolálló modern filozófiában. Látjuk ebben a kérdésben, amelyet Lenin a modern fizika krízisével, a régi materialista módszer csődjével kapcsolatban vet fel, valami sokkal általánosabb is rejlik, mint a — bár önmagában is fontos — kiváltó alkalom. Lenin a fizika válságával kapcsolatban természetesen nemcsak a régi materializmust bírálja, hanem rámutat arra is, hogy a mai idealizmus ezekkel az új jelenségekkel époly kevéssé tud gondolatilag megbírkózni, mint az, csak a csőd formája más; itt tisztán relativista világnézet jön létre. Ez a visszaesés a relativizmusba végigkíséri az egész modern polgári filozófia fejlődését.

A dialektikus megoldás már Hegelnél az volt, hogy a relatív mozzanata, de csak egyik mozzanata a dialektikának. Ez pedig azt jelenti, hogy, az egészet tekintve, nem az objektív igazság tagadása az eredmény, hanem az igazság megközelítésének ismeretelméleti és történelmi meghatározása. Lenin ezt az elvet így fejti ki: „A modern materializmus vagyis a marxizmus, álláspontjáról csak annak *határai* történelmileg meghatározottak, hogy megismerésünk hogyan tudja az objektív, az abszolút igazságot megközelíteni, ennek az igazságnak magának létezése azonban *feltétlen*, feltétlen az is, hogy megközelítjük . . . Történelmileg meghatározott, milyen időben és milyen körülmények között jut el a mi megismerésünk a dolgok lényegéről . . . az elektronok felfedezéséhez az atomban, de feltétlen, hogy minden ilyen felfedezés továbbhaladása a „feltétlenül objektív megismerésnek". Röviden, minden ideológia történelmileg meghatározott, de feltétlen, hogy minden tudományos ideológiának . . . objektív igazság felel meg, abszolút természet. Azt fogjátok mondani: ez a különbségtevés relatív és abszolút igazság között

határozatlan. Azt felelem erre: ez a különbség éppen eléggé „határozatlan", hogy megakadályozza a tudomány átalakítását dogmává e szó rossz értelmében, vagyis valami halottá, megmerevedetté, elkövesedetté, azonban ugyanakkor eléggé „meghatározott" ahhoz, hogy meghúzza a határt, mégpedig eltökélten és visszavonhatatlanul a fideizmus és agnoszticizmus, a filozófiai idealizmus és Kant és Hume követőinek szofisztikájával szemben."

Erre az egyszerre következetes és hajlékony végiggondolására a viszonylagosság mozzanat-voltának egyedül a dialektikus materializmus képes. Hegel számára a világszellemben való hit még lehetővé tett egy olyanfokú objektivizmust, egy olyan erős meggyőződöttséget a külvilág objektív létezésében és megismerhetőségében, hogy a viszonylagosság mozzanat-jellegét ki tudta dolgozni a relativizmusba való visszaesés nélkül, hogy a valóság ilyen dialektikus mivoltának felismerése nála — itt is, másutt is — nem egyszer súrolta a materialista dialektika határait. A mai idealizmus, amely, ha túlhaladni igyekszik a tiszta agnoszticizmust, a tiszta szolipszizmust vagy az egészen megalapozatlan (sok szor rosszhiszemű, egyenesen demagógikus) mítoszokban vész el, vagy pedig kénytelen kiagyalni olyan gondolatokat, képzeteket, élményeket, amelyek senkinek se gondolatai, képzetei, élményei, amelyek — állítólag — a szubjektív és az objektív világ „közös" „elemei" stb. A modern filozófia tehát csak a vakmerő és a szemérmes mítoszok között választhat. De tudományellenes, fejlődésellenes módszere mindenképpen merev, mert mindig egy mozzanatból építi fel az összefüggést. A gondolkodás ilyen kiindulási pontja kizárja a dialektikát, mely Hegelnél még, bár idealisztikus formában, azért volt lehetséges, mert az ő világszelleme, ha misztifikáltan is, az egész természetet, az egész társadalmat és annak történetét magába foglalta, mégpedig nem halott megmeredésben, hanem szakadatlan elhalásban és megújulásban, szakadatlanul újat produkáló, forradalmi felfelé fejlődésben. A modern idealizmus „harmadik útja" éppen ezt zárja ki. Nem véletlen, hogy a 48-as forradalom tett pontot a hegeli filozófia válságára és váltotta fel azt a mechanikus materializmus és a szubjektív idealizmus igen különböző, de mindenképpen dialektika-ellenes változataival, hogy trónra emelte Schopenhauert, akinek szemében a dialektika őrjöngésnek számított. Az se véletlen, hogy a filozófiai „harmadik út" egyik akkori vezető teoretikusa, Petzold, „az emberiség véglegesen maradandó állapota" felé vezető útban látta a gondolkodás ideálját, vagyis az éppen létező, a kapitalista társadalmi rend gondolati, filozófiai megörökítésében. Még kevésbé véletlen, hogy a fasizmus előtti és utáni idő gondolkodása divatfilozófussá tette a hegeli dialektika legmegátalkodottabb, legkövetkezetesebb ellenségét, Kierkegaardt.

Ilyen éles az ellentét a dialektikai materializmus és az imperialista korszak valamennyi polgári filozófiai áramlata között. Az ellentétnek ezt áthidalhatatlansága magyarázza meg Lenin filozófiai írásaiban az érvelés metsző élességét. Lenin kezdettől fogva világosan látta, hogy itt az emberiség gondolati elsötétítése készül, hogy azokban a látszó-

ag csak akadémikus természetű, széles tömegek számára teljességgel hozzáférhetetlen terminológiában írott ismeretelméleti felfogásokban, amelyek ellen harcolt, a világreakció ideológiai (és ezen keresztül társadalmi és politikai) fegyvereit kovácsolják.

Ámde Lenin, mint igazi nagy dialektikus, a negatív jelenségkomplexumban nemcsak a negatívumot látta; helyesebben: ő a negatívumot is konkréten, dialektikusan ragadta meg. A tagadás pedig, mint a dialektika tanítja, éppen a haladás, a felfelé fejlődés ellentmondásos mozgató ereje. Persze itt nem a reakciós ismeretelméletekre, nem a még reakciósabb mítoszokra gondolunk, hanem azokra az életényekre, életjelenségekre, amelyek ezeket a megmozdulásokat a valóságban felidézték. Emlékeztetünk arra, amit az élettől feladott valóságos kérdésekről és azok helytelen, ferde és félrevezető megválaszolásairól mondottunk. A dialektikus, a termékeny, a termékenyítő, azaz ellentmondásokon keresztülfelfelé vivő tagadás, negatívum ilyen esetekben mindig a valóság felfedte kérdésekben rejlik, nem az ilyenfajta feleletekben. Ez a kérdés pedig a mi esetünkben a fizika válsága, az anyag régi fogalmának, szerkezetének és törvényeinek kérdésessé válása. Amilyen élesen elutasító volt Lenin e jelenség idealista „harmadik utas" magyarázóival szemben, olyan érdeklődéssel és megértéssel tanulmányozta a jelenséget magát, azt, ami a modern természettudományokban történik. És világosan látta, hogy éppen a régi materialista világkép összeomlása egyúttal kiindulási pontja az új dialektikusan materialista világkép igazi létrejöttének. „A modern fizika vajúdik. Azon van, hogy megszülje a dialektikus materializmust." Nem hiába idéztük Lenin bírálatát a Plechanov filozófiatörténeti módszereiről. Lenin itt nemcsak bírált, hanem saját gyakorlatában szegezte szembe az emberiség eszmei fejlődésének valódi marxista felfogását annak a régi materializmus szellemében történő eldurvításával, vulgarizálásával.

3.

A megismerés megközelítő voltának dialektikus jelentősége

Lenin a régi materializmus főhibáját abban látja, hogy az nem képes a dialektikát a visszatükrözés elméletére, a megismerés folyamatára és fejlődésére alkalmazni. Mit jelent ez a filozófia szempontjából? Egy álló, merev világ közvetlen vetületét, a tükrözést a szó szoros közvetlen értelmében, úgy ahogy az minden pillanatban érzéklésünkben történik. Természetesen itt alapvető jelenséggel állunk szemben, mely mint a gondolkodás kiindulási pontja elkerülhetetlen: a külvilágot csak érzéklésünkön keresztül vehetjük tudomásul; aki ezt tagadja, már benne van az agnoszticizmusban.

Ámde a külvilág nemcsak az, ami számunkra közvetlenül adva van. A külvilág egyszersmind mozgás, változás, a változás irányai, törvényei, a közvetlen érzéklésben észlelt jelenségek állandó (esetleg immár nem ér-

zékelhető) elemei stb. Ebből a régi materializmus számára feloldhatatlan dilemma származott. Már a fiatal Marx felismerte, hogy Demokritosz gondolkodásában erre a dilemmára bukkanunk, az atom fogalmának és a közvetlen érzéklésnek ellentétes szembenállására. Ugyanez a probléma merül fel más és más változatokban a modern filozófiában is. Lenin világosan látja, egyrészt az érzéklés és az objektív külvilág szükségszerű kapcsolatát (és ezért a „szenzualizmus"-t a materialista filozófiai magatartás szükségszerű mozzanatának tekinti), másrészt époly világosan ismeri fel, hogy ez csak mozzanat, mely csak dialektikus összefüggésben válhatik az objektív külvilág megismerésének biztosítékává. Önmagában véve, izolálva nem jelenthet ilyen biztosítékot; Lenin rámutat arra, hogy mind a materialista Diderot, mind a szolipszista Berkeley Locke szenzualizmusából indult ki. (És nem véletlen, hogy a régi materializmus olyan képviselői, mint Shaftesbury és Diderot, ha a lét törvényszerűségeit akarták gondolatilag kifejezni, a platonizmus tőszomszédságába kerültek.)

Jelenség és lét, lét és törvényszerűség stb. összefüggése, azok egyneműsége vagy éles elkülönödése, dialektikus átmenete egymásba, vagy pedig merev szembenállása így döntő kérdésévé válik a filozófia fejlődésének. Itt is a modern dialektika megalapítója, Hegel, teszi meg a döntő lépést. Hegel *Logikájához* írott jegyzeteiben Lenin világosan felismeri ennek a lépésnek egész ismeretelméleti és módszertani jelentőségét. Amikor a gondolkodás a közvetlenül adott létet túlhaladja, az a látszat jön létre, mintha ez pusztán a megismerés tevékenysége volna, mintha az külsőlegesen viszonyulna magához az objektív léthez. Azonban — mint azt Hegel felismeri és Lenin materialisztikusan magyarázza — ez a megindulás a létnek magának az útja, a mozgása. Ha azonban a megismerés a jelenségtől a lényeg felé haladva nem tesz mást, minthogy a létnek magának a mozgását követi, vagyis, ha minden, amit a gondolkodás elvontságnak, sőt természettörvénynek stb. szokott nevezni, semmi egyéb, mint a létnek magának valamely új, bár nem az érzéklésben közvetlenül adott, formája, ha a gondolkodásnak ez a mozgása nem önálló, belőle magából kiinduló tevékenység, hanem a lét mozgásának, formaváltozásának (bonyolult, nem közvetlen) tükröződése az emberi tudatban: akkor a materialista ismeretelmélet, a megismerés mint a tudattól függetlenül létező külvilág visszatükröződése az emberi tudatban új megvilágításba kerül. Mivel az objektív lét lényegében maga is folyamat, ellentmondások mozgása, jelenségek átcsapása ellentétükbe, az azt reprodukáló gondolati folyamat csak annyiban adhat adekvát képet az eredetiről, amennyiben maga is dialektikus.

Ez a felfogás egy csapással feloldja az idealista ismeretelmélet megoldhatatlannak látszó kérdéseit. Jelenség és lényeg, jelenség és magánvaló merev ellentéte megszűnik. Éppen a lényeg objektivitásának és a jelenségekkel való ismeretelméleti egyneműségének belátása szünteti meg e tévhitet a jelenségek pusztán látszati jellegéről. Ami az objektivitás általános, legelvontabb fogalmát illeti, a jelenség éppen úgy létezik, mint a mélyebben fekvő, állandóbb jellegű lényegesen létező. A különb-

ség — átmenetek szakadatlan során keresztül — a lét különböző fokaiban nyilvánul meg. A hegeli logika egyik legfontosabb felfedezése a lét ilyen fokozatosságának (Sein, Dasein, Wegen, Existenz, Realitaet, Wirklichkeit) megállapítása. Azonban itt nem halott és merev hierarchiáról van szó, amelynek mása már az újplatonikusoknál is megtalálható, hanem dialektikus összefüggésekről, lét és nem-lét viszonylagosságának ellentmondásos kapcsolatairól. A lényeg létezőbb a jelenségnél, amennyiben ez annak csak egyik mozzanata, míg a lényeg ezeknek a mozzanatoknak összefogása, egysége. S éppen ezért az egyik sohasem választható le a másikról. A mozzanatok, az objektíve létező jelenségek összefüggésének ismerete mutatja meg a lényeg, a magánvaló megismerésének útját: Hegelnek ezt a Kant-bírálatát, csakúgy, mint Marx és Engels, Lenin is teljes mértékben magáévá teszi.

Ezzel azonban az abszolút és a relatív dialektikus összefüggése még ebben az egy kérdésben sincs kimerítve. A lényeg megismerése csak akkor igazán adekvát, ha a gondolkodásnak sikerül a benne rejlő törvényszerűséget ellesni. Itt éri el az elvont, tudományos kutatás a maga elvileg lehetséges legmagasabb fokát. És ennek a nézőpontnak helyességét Lenin, csakúgy, mint Marx és Engels, mindig a legélesebben kiemeli, főleg a lélektelen empirizmussal szemben, mely elvész a jelenségek leírásában, felsorolásában, mechanikus elrendezésében. Vele szemben helyesen hangsúlyozta Engels: „A mozgás formaváltozásának általános törvénye sokkal konkrétebb, mint bármely egyes erre felhozható „konkrét" példa." Lenin is határozottan szembefordul azzal a — például Kant által — képviselt felfogással, mintha a gondolatilag megragadott lényeg azért nem érné el az objektív igazságot, mert hiányzik belőle az érzékek térbeli és időbeli anyaga. „Az *érték*" — mondja Lenin — „olyan kategória, amelyből „hiányzik az érzékek anyaga", azonban *igazabb*, mint a kereslet és kínálat törvénye." Sőt bármennyire helyesli is Lenin Hegel polémiáját jelenség és magánvaló elválasztása kérdésében Kant ellen, bármennyire magáévá is teszi a hegeli dialektika amaz általános megállapítását, hogy a magánvaló világ azonos a jelenségek világával, ugyanakkor azonban ellentéte is annak, hogy tehát a jelenségek világa is, a magánvalóé is mozzanatot jelent a megismerés számára, fokozatokat, változásokat, elmélyüléseket, mégis bírálóan megállapítja Hegellel szemben, hogy az nem látja meg, hogy a magánvaló világa mindig távolabbra és távolabbra tolódik a jelenségektől.

Ez utóbbi kijelentés első látásra úgy hat, mintha a dialektika a régi materializmus már Demokritosznál felmerült antinómiáját a jelenségek súlyának lecsökkentése vonalán akarná megoldani. Ámde, ugyanakkor Lenin kiemeli Hegelnek azt a megállapítását, hogy a törvények világa a létező, vagyis a megjelenő világ nyugalmi tükröződése és ebből az következik, hogy a jelenségek világa a törvényekével szemben az egészet, a totalitást jelenti, mert tartalmazza a törvényt, de azonfelül még többet is, t. i. a magamagát mozgató forma mozzanatát. Vagyis: az egész valóság mindig gazdagabb tartalmú a legtökéletesebb törvénynél; itt látható a relativitás mozzanatának pozitív jelentősége a tudományos megismerés

fejlődésében. És még ha igaz is, hogy a törvények mindig tökéletesebb ismerete mindig többet és többet, jobban és jobban ragad meg ebből a mozzanatból is, igaz marad, hogy jelenség és lényeg dialektikus ellentéte örök, vagyis minden egyes konkrét törvény mindig csak *megközelítése* lesz a valóság mindig változó, mindig átalakuló, minden tekintetben végtelen és így gondolatilag teljes adekvátsággal sohasem tökéletesen kimeríthető totalitásának.

Így adódik a helyes dialektikus materialista ismeretelmélet kérdésfeltevéséből a megismerés abszolút és relatív voltának helyes belátása. Minden ismeretünk csak megközelítése a valóságnak a maga teljességében: ennyiben mindig relatív; mivel azonban valóságos megközelítése az objektív, a tudattól függetlenül létező valóságnak, ennyiben (ha helyesen tükrözi az objektív valóságot) mindig abszolút. A megismerésnek abszolút és relatív jellege elválaszthatatlan dialektikus egységet alkot.

Itt válik el a dialektikus materialista felfogás a végtelen megközelítéséről teljes élességben a Kantétól. Kant annyiban dialektikus, amennyiben a megismerés megközelítő jellegére, végtelen folyamat jellegére rájött; de mivel nála a magánvaló elvileg megismerhetetlen, mivel ez a végtelen folyamat nála kizárólag a jelenségek megismerésére irányulhat, a megismerés egésze nála visszasüllyedt a relativizmusba. Természetesen még inkább áll ez az újkantiánusokra, valamint a Hume és Berkeley modern követőire, akik tagadják a magánvaló létezését és azt mint „felesleges" fogalmat ki akarják küszöbölni a filozófiából. Itt mindenütt — és ez vonatkozik a modern filozófia egészére — arról van szó, hogy a mai idealizmus mereven elválasztja az abszolútot a relatívtól, gondolatilag szétszakítja az objektív valóság valóságos és eleven összefüggéseit és ez összefüggés egyik mozzanatát, a viszonylagosságot teszi meg a tudományos megismerés egyetlen elvévé. Ebből más nem származhatik, mint a valóságos összefüggések elferdítése és meghamisítása. Bekövetkezik, amit Lenin gyakran kiemelt, hogy minden igazságból abszurdum lesz, ha igazi érvényességének határait túlfeszítik.

A megközelítés fogalmának ez a központi helye a Lenin tudomány felfogásában óriási gyakorlati jelentőséggel bír mind a természettudományok, mind a társadalomtudomány módszertanára. A régi materializmus mechanikus elgondolásaiból szükségképpen fatalisztikus világfelfogások jöttek létre. Az a meggyőződés, hogy, ha tökéletesen ismerjük a világ „végső elemeit" és azok törvényszerű összefüggését, úgy valamely adott helyzet tökéletes ismeretének birtokában bármely a jövőben beálló helyzetet előre, pontosan meg tudunk határozni. (A csillagászat bizonyos eredményei látszólag tápot adtak ennek a felfogásnak.) Amikor a modern fizika dialektikus fejlődése megingatta ennek a felfogásnak alapjait, a különböző fajta idealista felfogások képviselői ebben a természeti törvény fogalmának megingását látták és a valóság létrehozta dialektikus kérdésfeltevésre relativista, agnosztikus, sőt misztikus válaszokat adva, a természettudományok eredményeinek általánosítását és népszerűsítését — hol akarva, hol nem akarva — a reakciós világnézetek szolgálatába állították.

Ez a felfogás azonban a polgári és polgári hatások alatt álló társadalomtudományban is felette el van terjedve. Gondoljunk Nietzsche elméletére az örök visszatérésről; gondoljunk arra, hogy egyes mechanisták szerint a társadalomtudomány csak jelenlegi fejletlensége miatt nem képes a jövő eseményeit olyan pontosan előre meghatározni, mint a csillagászat. Az így létrejövő fatalizmus nemcsak elméletileg alaptalan, helytelen, hanem bénítóan kell hogy hasson minden emberi aktivitásra, főképpen arra, mely a társadalom haladó szellemű gyökeres átalakítására irányul. Azáltal, hogy eltünteti a társadalomelméletéből az abszolút és relatív megismerés dialektikáját, azáltal, hogy kiküszöböli belőle az igazság megközelítő jellegét: gondolatilag megsemmisíti a társadalmi aktivitás elméleti „mozgási terét". A polgári gondolkodásban ez a saját hibáiból létrejött látszat mint voluntarizmus és fatalizmus, mint korlátlan szabad akarat és mechanikus szükségszerűség feloldhatatlan dilemmája nyilvánul meg. (Az exisztencializmus például felhasználja a modern polgári ismeretelmélet „vívmányait" arra, hogy minden az objektív külvilágra vonatkozó ismeretünknek puszta valószínűségi jelleget adjon, ami aztán arra jó, hogy ennek kiegészítéséül a külvilággal az abszolút szabad elhatározást állítsa szembe mint az egyedüli abszolútumot.)

Lenin itt rendkívül termékenyen alkalmazza a dialektikus materializmus valóság- és megismerésfelfogását a társadalomtudományra és a társadalmi cselekvésre. E helyen nem áll módunkban ezt a kérdést a maga sokoldalúságában még csak vázolni is; csak néhány jellemző példával világíthatjuk meg Lenin felfogásának szöges ellentétét a polgári és a polgári hatások alatt álló álszocialista elméletekkel szemben, arra helyezvén a súlyt, hogy ez a felfogás és csakis ez képes arra, hogy a társadalmi fejlődés törvényeinek leglelkiismeretesebb tanulmányozását és feltárását összhangba hozza a társadalmi cselekvés maximális aktivitásával. Lenin a huszas évek elejének világválsága alkalmából egyforma élességgel fordult szembe mind a polgári nemzetgazdászokkal, akik ebben a válságban csak múló zavart láttak, mind azokkal a forradalmárokkal, akik szerint a burzsoázia számára nincs többé kiút ebből a válságból. „Teljességgel kiút nélküli helyzetek nem léteznek", mondta Lenin. Ez az ismeretelmélet nyelvén kifejezve azt jelenti, hogy a marxista társadalomtudománynak igenis módjában áll megállapítani, hogy a kapitalista termelési rend részére súlyos, bizonyos konkrét körülmények közt végzetes válság következett be. Azt a kérdést azonban, van-e „kiút" ebből a válságból, az osztályharc, az egymással szembenálló osztályok gyakorlata fogja eldönteni. A válság eleve feltett „kiúttalansága" Lenin szerint pedantéria, szavakkal vagy fogalmakkal folytatott játék; a forradalmi pártok gyakorlatának kell „bebizonyítania", hogy a valóságban ne legyen „kiút". (Itt a filozófiai háttere Lenin és Roza Luxemburg ellentéteinek az ökonómia és a politika számos kérdésében.)

Mindezzel Lenin pontosan körülírja a dialektikus materializmus álláspontján álló emberek magatartását az objektív, a tudattól független külvilághoz és egyszersmind saját praksziszukhoz a társadalmi életben. Ennek a magatartásnak filozófiai alapja az emberi megismerés és a kül-

világ Lenin meghatározta viszonya. Lenin ezt egy helyen — éppen a forradalmi fejlődéssel kapcsolatban — így fogalmazza meg: „A történelem, különösen a forradalom története mindig tartalmasabb, gazdagabb, sokoldalúbb, elevenebb, „ravaszabb", mint ahogy azt a legjobb pártok, a leghaladottabb osztályok legosztálytudatosabb élcsapatai elképzelik."

Ezzel a megismerés megközelítő jellege, abszolút és relatív megismerés dialektikus egysége igen érdekes megvilágításba kerül. Szemben a polgári gondolkodással, mely bár ismeretelméletileg tagadja a külvilág objektivitását, de mégis világnézetileg elfordul tőle, mint valami sötét és veszélyes, ellenséges és kiszámíthatatlan hatalomtól, a dialektikus materializmus az objektív valóságban való bizalmat, a valósághoz való odaadást hirdeti. Még az is, hogy a megismerés még nem érte el tökéletesen a valóságot, biztatás a továbbhaladásra, a további közeledésre. Mert hiszen gondolkodásunknak eddigi legértékesebb tartalmai is csak visszfényei voltak az objektív valóságnak; belső továbbfejlődésünk útja is tehát ennek a kölcsönhatásnak fokozásában kell hogy álljon. És ahol a mi saját, legközelebbi külvilágunkról, a társadalomról van szó, a dialektikus materializmus még inkább szétrombolja a modern polgári filozófia pesszimizmusát a valóságtól való visszariadását, idegenkedését: a társadalom mozgásában Lenin szerint a fejlődésnek, a haladásnak, az átalakulásnak még magasabbrendű lehetőségei rejlenek, mint a mi legszebb elképzeléseinkben; kiélezve azt lehetne mondani: a valóság menete filozófiailag mélyebb és igazabb, mint a mi legmélyebb gondolataink. Ennek belátása aztán nemcsak arra ad ösztönzést a dialektikus materialistának, hogy még jobban mélyedjen el a valóság tanulmányozásában, hanem — ezzel szoros összefüggésben, ennek folyományaként — hogy határozottabban és nagyobb önbizalommal cselekedjék is. Mert a társadalom mozgása emberi cselekvések eredője, amelyek között, el nem hanyagolható komponensként, szerepel a mi saját cselekvésünk is, a forradalmi proletariátusé. Az a megismerés, amely dialektikusan képes követni a történelmi fejlődés útjainak „ravaszságát", csak akkor lesz hatályos és értékes, ha minden megismerés a cselekvés motorikus erejévé válik, ha minden cselekvés tapasztalata tudatossá válván a megismerést gazdagítja, még határozottabbá és rugalmasabbá teszi. A lenini ismeret elmélet a gyakorlati cselekvés nagy iskolája.

4

Totalitás és okság

Ámde az abszolút és relatív ilyen termékeny, ilyen dialektikus összefüggése csakis a megismerendő tárgy mindenoldalú vizsgálata, gondolati megragadása alapján lehetséges. Amennyiben Lenin itt Marx és Engels (és Hegel) eszméit továbbfejleszti, ismét olyan problémát vet fel és old meg, mely a modern filozófiában központi helyet foglal el, amely

körül kialakuló hamis kérdésfeltevések, áldilemmák nagy szerepet játszottak annak fejlődésében. Mégpedig — érdekes és jellemző módon — Lenin előbb veti fel ezt a kérdést és oldja meg helyesen, mielőtt a polgári gondolkodás annak ma elért eltorzításához eljutott volna. Az *egész*, a *teljesség*, a *totalitás* problémájáról beszélünk.

A totalitás szó ma joggal nem népszerű; sokan azt hiszik, hogy a fasizmus szótárából került ki. És ez nem is véletlen. A fasiszta „világnézet" itt csakugyan hasznosította a maga számára az őt megelőző reakciós filozófiai fejlődést. Ami az imperializmus kezdődő korszakában mint „véglegesen állandó állapot" felé irányuló törekvés jelentkezett, (Petzold), az az első világháború után sokkal fejlettebben, kifejtettebben reakciós formát nyert, éppen a totalitás kategóriája segítségével. Olyan fasiszta, bár nem nemzeti szocialista filozófus és szociológus mint Othmar Spann fejtette ki ezt a gondolatot a legradikálisabban. A társadalom mint totalitás szerinte azt jelenti, hogy a „rend", a fölé- és alárendeltség kategóriái határoznak meg mindent; a totalitás érvénye kizárja az okság, még inkább a fejlődés érvényét. A „rendi" módon hierarchikusan berendezett társadalom „szerves" egész, totalitás, mely így (tehát változatlanul) és csak így tud létezni. A fasiszta társadalmi rend örök.

Ez persze a totalitás elvének még a polgári, sőt a reakciós gondolkodás szerint is karikaturisztikus végletе, mely ugyan — éppen végletességénél fogva — hosszú ideig széles körökre gyakorolt befolyást. És ezt a befolyást csak akkor érthetjük meg igazán, ha felismerjük összefüggését kevésbé következetes elődeivel, például a fentidézett machista társadalomfilozófiával. De mint mindenütt az imperialista filozófiában, ahol ilyenfajta abszurdan szélsőséges gondolatok merülnek fel, azok nem józan, dialektikus bírálatot váltanak ki, hanem egy ellenkező, éppen olyan hamis végletet. Ha Spann a totalitás kategóriájából fasiszta karikatúrát csinál, úgy a felelet erre az volt, hogy a történelem, a társadalom gondolati megragadásánál elvetették az egésznek minden képzetét, még akkor is, ha az teljes összhangban áll az objektív valósággal. Jaspers például, aki e tekintetben erősen hatott a francia exisztencialistákra, kantiánus kiindulásokból tagadja a totalitás kategóriájának bármi módon lehetséges szerepét a társadalom megismerésében. A totalitásból kanti magánvalót csinál, olyan abszolútumot, amilyennek karikaturisztikus következetességét Spannál láttuk, s mivel ezt joggal tagadja, kidobja a totalitás kategóriáját a tudományelméletből. Így nála — és nemcsak nála — a világból objektív káosz jön létre, melyet csak célszerűségi, technikai, gondolatökonómiai fogalomalkotással lehet számunkra rendezni. (Visszahajlás a machizmus felé.) És ezzel a káosszal, mint ismeretes, az exisztencializmus izolált, anarchikus, „szabad" szubjektuma áll szemben. A polgári filozófia így belevész a merev totalitás és az objektív káosz áldilemmájába.

A Lenin képviselte marxizmus — jóval mielőtt ezek a végletek ily erővel kibontakoztak volna — az áldilemmát saját önálló „tertium datur"-jával tolja félre. A totalitás kategóriája mint minden valódi

kategória valóságos összefüggéseket tükröz. Marx például a társadalmat illetőleg azt mondja: „Minden társadalom termelési viszonyai egy egészet alkotnak". A totalitás kategóriája tehát megjelenési formája egyfelől annak, hogy az objektív valóság összefüggő egészet alkot, amelyben minden tárgy minden más tárggyal valami módon összefügg, másfelől annak, hogy ezek az összefüggések magában az objektív valóságban is konkrét kapcsolatokat, egyes rendszereket, egyes egészeket adnak, amelyek egymással igen különböző, de mindig meghatározott módon összefüggnek. Lenin helyeslően idézi Hegel mondását, hogy a filozófia kör, melynek perifériája csupa körből áll.

Lenin azonban itt is alkalmazza az abszolút és relatív dialektikai elvét, a megismerés megközelítő jellegének kihangsúlyozásával. „Hogy valamely tárgyat igazán ismerjünk, minden oldalát, minden összefüggését és „közvetítést" meg kell ragadni és ki kell kutatni. Ezt sohasem fogjuk tökéletesen elérni, de a mindenoldalúság követelése meg fog óvni minket hibáktól és a megmerevedéstől." *A mindenoldalúság* elve egyik alapelve a dialektikus logikának. Erre való törekvés nélkül megmerevedne, egyoldalúvá válnék. Ugyanakkor a dialektikus logika tisztában van azzal, hogy ezt a mindenoldalúságot sohasem érheti el teljesen. A megismerés, amennyiben helyes, tehát totális, egészek összefüggő rendszerét adja, de csak a megközelítés értelmében. Egyrészt, mert minden egyes egész (minden egyes Hegel-féle kör), mely tárgyául szolgál, (például valamely ország gazdasági szerkezete) egyúttal mindig csak része egy nagyobb összefüggésnek mind elméleti, mind történelmi értelemben, tehát objektíve csak relatív totalitás, másrészt a róla, totalitásáról nyert megismerésünk szükségképpen csak relatív, csak megközelítés. Csak amennyiben a mozzanatok mozgó, változó, mindenoldalú összefüggéseit igyekszünk megragadni, tudjuk — történelmileg adott lehetőségeinkhez képest — az objektív valóságot a lehető legjobban megközelíteni.

Ez a módszertani szempont aztán döntően kihat a megismerés objektív és szubjektív oldalaira. Az objektív oldalon csak egy kategóriaproblémán kísérlem meg bemutatni Lenin szempontjának következményét: az *oksdg* kérdésén. A mechanikus materializmus és a nem kevésbé metafizikaian gondolkodó modern pozitivista idealizmus a külvilág megismerhetőségének lehetőségét a mereven és elszigetelten elképzelt ok-okozat-sor és az abból kifejlesztett oksági törvény módszertani sorsához fűzte. A természettudományok modern fejlődése, a társadalmi élet bonyolult jelenségei azonban világosan megmutatták, hogy ez a vulgárisan leegyszerűsített gondolati apparátus szükségképpen csődöt mond a valóság sokkal szövevényesebb összefüggéseivel szemben. Közismert, hogy már a Lenin idejében fellépő machizmus az okságot az úgynevezett „funkcionális összefüggéssel" igyekezett helyettesíteni; napjaink fizikai idealizmusának egyik főtétele, hogy a természetben oksági kapcsolat nem létezik; az okság helyét a vele állítólag mereven szembenálló, érvényét kizáró valószínűségi összefüggés foglalja el stb.

A régi — mechanikus materialista és pozitivista idealista — kate-

góriarendszerek ilyen válságain az egész imperialista koron keresztül egy közös vonás húzódik végig. A régi kategóriák egyoldalúságának, merevségének és ezért az új tények tudományos megragadására bebizonyosodott képtelenségének belátása magában véve — egyelőre negatív, pusztán kritikai — közeledés lehetett volna a dialektikus állásponthoz. Ámde a mai polgári gondolkodás nem így teszi fel a kérdést. Ellenkezőleg: e kategóriák elszigeteltségét, merevségét egyszerűen azonosítja az objektivitás kérdésével és a hajlékonyság, a rugalmasság követelését mint egy új szubjektivizmusét állítja vele szembe. Vagyis, ha az új fizika tagadja, hogy például az egyes ionok mozgását, mindenkori helyzetét stb. úgy lehetne kauzálisan meghatározni, ahogy azt a régi fizika az atomokkal szemben tehette, akkor ebben nem az objektivitás, a tudattól független külvilág új problémáját látja, hanem a szubjektív szempont behatolását az állítólag kérdésessé vált objektivitásba. A valószínűségi számításból, amellyel az új fizika egy-egy összefüggés-rendszer ion mozgásait meghatározza, egyesek egyenesen azt a következtetést vonják le, mintha ezáltal a természetből kiküszöbölődött volna az okszerű összefüggés, az objektív szükségszerűség elve, mintha helyébe a szubjektivitásé, a szabadságé lépett volna, mintha az új fizika a régi szabad akarat elméletének adna új tapasztalati támaszt. Mások az új fizika egyes tüneményeivel kapcsolatban felvetik a szubjektív „megfigyelő" aktív befolyását a jelenségek objektív menetére, mintha azok másképpen játszódnának le a „megfigyelő" szubjektív jelenlétében mint távollétében stb., stb.

Nem kétséges, hogy itt csak új jelenségekkel kapcsolatban, új fogalmazásokban ugyanaz az ismeretelméleti kérdés merül fel, amelyet Lenin a machizmus hamisságának bírálatában leleplezett. A komoly társadalomtudomány számára ennek a kérdésnek, az okság ilyetén megszorításának ismeretelméleti vonatkozásai egyáltalában nem újak. Ha a statisztika megállapítja, hogy például jó aratás esetén több házasságkötés történik, akkor esze ágában sincs ebből „levezetni" akarni, hogy Marinak éppen Péterhez kell feleségül mennie; csupán annak valószínűsége nagyobb, hogy ilyen körülmények között ebből vagy abból a szerelemből, eljegyzésből stb. tényleg házasság is jön létre. Abból azonban, hogy ezt az egyes házasságot az általános törvényből, az általános tényösszefüggésből nem lehet kauzálisan „levezetni", még egy komoly társadalomkutató sem jut el ahhoz a következtetéshez, hogy az illető egyes házasságának ne lenne oka. Csupán az egyes ok-okozat-sorok objektív összefüggéseit kell konkréten ismeretelméletileg és módszertanilag megvizsgálni, s a valószínűségi kapcsolatokat az ok-okozat összefüggésekkel objektív összefüggésbe hozni. Ugyanez áll a marxi gazdaságtan legfontosabb törvényeire: ha a válság szükségképpen elértéktelenít a tőke egy részét stb., úgy egy marxistának sem jutott még eszébe ebből „levezetni" próbálni azt, hogy X textil- vagy Y vasgyáros ezekben a folyamatokban hogyan fog részesedni, hogyan fog általuk szenvedni; de époly kevéssé juthatott eszébe az így létrejövő egyéni nyereséget vagy veszteséget, tőkemegmentést vagy tőkemegsemmisülést stb. „ok-nélküli", „szabad" jelenségnek minősíteni.

A dialektikus gondolkozást ez az egész modern ismeretelméleti válság nem is érinti. Mégpedig nemcsak azért, mert sohasem követi el az itt leírt ismeretelméleti dilettantizmust, következetlen gondolkodást eláruló „fordulatot" az objektivitásból a szubjektivitásba, hanem ezúttal főleg azért is, mert sohasem azonosította a valóság objektív, törvényszerű, szükségszerű összefüggéseit a mereven és egyoldalúan értelmezett okságí elvvel. Lenin ezt a helyes kérdésfeltevést már Hegelnél felismeri, magáévá teszi és egyúttal rámutat arra is, hogy éppen ennek a felfogásnak megfelelő alkalmazása adja meg az útmutatást a modern fizikai idealizmus ismeretelméleti bírálatához. Ezt írja: „Hogyha Hegelnél az okságról olvasunk, akkor az első pillanatban különösnek látszik, miért foglalkozik viszonylag ilyen keveset ezzel a kantiánusoknál oly népszerű témával. Miért? Hát azért, mert számára az okság csak *egyike* az egyetemes összefüggés meghatározottságainak, amelyet ő már korábban, *egész* tárgyalásában sokkal mélyebben és mindenoldalúbban megragadott, mindig és kezdettől fogva ezt az összefüggést, a kölcsönös átmeneteket stb., stb. aláhúzván. Nagyon tanulságos volna az új empirizmus „vajúdását" (vagyis „a fizikai idealizmusét") Hegel megoldásaival, helyesebben dialektikus módszerével összehasonlítani." A helyes dialektikus megoldás útja itt is; bonyolult összefüggések elfogulatlan, rugalmas gondolati eszközök igénybevételével való vizsgálata. Annak felderítése, hogy az egyes jelenség, az egyes jelenségkomplexum, a filozófiában az egyes kategória milyen helyet foglal el annak a konkrét totalitásnak keretében, amelyhez objektíve tartozik.

5.

A megismerés alanya és a gyakorlat

A konkrét és objektív összefüggés konkrét és objektív gondolati visszatükrözésének helyes dialektikus megértése azonban döntő szerepet játszik a megismerés alanyának ismeretelméleti vizsgálatában is. Lenin már a machizmus elleni polémiája alkalmával világosan felismerte, hogy a polgári gondolkodás itt létrejövő válsága az ész megismerőképessége ellen fordul, irracionalista irányt vesz. Ez a tendencia a későbbi polgári filozófiában folyton erősödik. Itt nem beszélhetünk e tendenciák társadalmi gyökereiről, amelyekkel más összefüggésekben behatóan foglalkoztunk; filozófiai szempontból a valóságos kérdéseknek modern hamis megválaszolása ismét a régi materializmus és az idealizmus egyoldalú elméleteinek helytelen irányú megcáfolását jelenti. A XVIII—XIX. század bölcselete általában az észt tekintette az adekvát megismerés egyetlen igaz szervének; érzéklet, érzés, élmény, képzet, fantázia stb. csak mint a megismerés hierarchiájában alárendelt szerepet játszó, esetleg mint egyenesen félrevezető tényező szerepel. (Ennek a hamis hierarchiának egyes nyomai még Hegelnél is megtalálhatók.)

Az objektív valóság tökéletesedő feltárása minduntan rávilágított

az ilyen hierarchiák helytelen voltára, arra, hogy a bennük lerögzített előítélet akadályává válik a valóság adekvát megragadásának. Ehhez még hozzájárul, hogy a dialektikus módszer kiveszése a polgári gondolkodásból elmosta, sokszor teljesen feloldotta értelem és ész dialektikus megkülönböztetését és összefüggésbe hozását, melyet Kant kezdett és Hegel emelt az idealizmusban lehetséges legmagasabb fokra. Ennélfogva, ha a modern gondolkodás az ész vezető szerepét bírálta, bírálata mindig tulajdonképpen az értelem ellen irányult. Ahogy objektív síkon a mechanikusan felfogott okságot azonosította a valóság tudattól független létezésével és ezért annak bírálata zabolátlan szubjektivizmushoz vezetett, úgy most is az ész (illetve az értelem) egyoldalú vezető szerepének bírálata szintén feneketlen szubjektivizmusba torkolt: az érzelem, az élmény, az intuició kritikátlan felmagasztalásába. Az objektív valóság a legtöbb ilyen elméletben mechanikusan azonosult az ész, illetve az értelem által megragadható gondolati tárggyal, s ennek következtében mint alacsonyrendű félretolódott, vagy szolipszisztikusan eltűnt, vagy az álobjektivitássá felfújt mítosz ködébe veszett.

A kapitalista munkamegosztás ama következménye, hogy az szétdarabolja a teljes és egységes ember lehetőségét, ami hosszú ideje már rányomta a maga bélyegét a polgári lélektanra, a polgári ismeretelmélet szubjektív részére, itt éri el csúcspontját. És a fejlődés sajátos iróniája következtében a legpregnánsabban éppen azoknál a gondolkodóknál, akiknek eredeti és élményileg a legmélyebben hangsúlyozott törekvése éppen romantikus tiltakozás volt a kapitalizmus emez embert szétdaraboló tendenciája ellen. (Bergson, Klages stb.) A teljes embert óhajtották filozófiájukban megmenteni, de gondolatilag még jobban szétszakították, mint azt a kapitalista valóság tette.

A lenini ismeretelméletnek a megismerés alanyát érintő fejtegetései egyaránt szembenállást jelentenek mind a régi, az ész szerepét egyoldalúan túlzó törekvésekkel (Hegelt beleértve), mind a modern irracionalizmussal. A megismerendő tárgyak mindenoldalúságából, kimeríthetetlenségéből, szakadatlan változásából, a megismerés megközelítő jellegéből magától adódik a megközelítés kísérleteinek lehető sokoldalúsága, olyan jellege, hogy a megismerő alany képességei, tulajdonságai közül minden esetben az kerüljön előtérbe, mely az adott konkrét helyzetnek legjobban megfelel, mely az adott helyzet konkrét körülményeihez a legjobban hozzásimul. A lenini ismeretelméletnek a szubjektumra vonatkozó tanításai ilymódon mindig szem előtt tartják az ember összes tulajdonságait, összefüggésüket, egymásba átcsapásukat, egymást kiegészítő mivoltukat és óvakodnak attól, hogy e tekintetben elvont receptet adjanak. „*Közelebb* áll-e a képzet a valósághoz, mint a gondolkodás? Igen is, meg nem is." És egy más helyen, ahol abban az értelemben, ahogy fentebb kifejtettük, arról beszél, hogy a mozgás visszatükröződése mindig eldurvítással jár együtt, hozzáteszi: „nemcsak a gondolkodásban, hanem az érzésben is". Vagy ismét más összefüggésben: a visszatükrözés „*nem* egyszerű, közvetlen, tükörszerűen halott, hanem bonyolult, egyenetlen, cik-cakban mozgó aktus, mely *magában hordozza* annak lehetőségét,

hogy a fantázia ellebegjen az élettől; sőt mi több: annak lehetőségét . . hogy az elvont fogalom, az eszme, fantáziává alakuljon át . . . Mert a legegyszerűbb általánosításban, a legelvontabb általános eszmében . . . egy bizonyos darabka *fantázia rejlik.* (És megfordítva: nevetséges a fantázia szerepét még a legszigorúbb tudományban is tagadni . . .)".

A könnyebb áttekinthetőség kedvéért külön tárgyaltuk a megismerés tárgyi és alanyi tényezőit. Világos azonban, hogy az ilyen elválasztás könnyen félreértésekre vezethet, ha azt mereven, mint egymással áthidalhatatlanul szembenálló tényezők elválasztását fognók fel. Lenin maga nagyon határozottan kiemeli, hogy anyag és tudat ellentéte csak mint az ismeretelmélet alapkérdése abszolút; csak mint annak kérdése, hogy a kettő közül melyik elsődleges. „Ezeken a határokon kívül vitán felüli ez ellentét viszonylagossága." És egy más helyen Lenin az eszmeinek a valóságba történő átalakulását egyenesen mély gondolatnak mondja, mely rendkívül fontos a történelem számára, melynek igazságát az egyes ember egyéni élete is tanusítja. És ezzel ismét aláhúzza az ideális és a materiális különbségének viszonylagos, nem feltétlen jellegét; ismételjük: eltekintve az ismeretelméleti elsődlegesség kérdésétől.

Ezeknek a gondolatoknak Leninnél mélyreható módszertani következményei vannak. Tárgyi és alanyi, reális és ideális tényezők viszonylagossága, az egyiknek átalakulása, átcsapása a másikba konkrét formát ölt ott, ahol a lenini ismeretelmélet egyik legfontosabb kérdése merül fel: az *emberi prakszis* kérdése, *a gyakorlaté, mint a megismerés döntő kritériumáé.* Ezt a kérdést tudvalevőleg már Marx és Engels is a dialektikus materializmus tanának központjába helyezték; Lenin ebben a kérdésben is az ő gondolataikat képviseli és fejleszti tovább a polgári filozófia elleni harcában. Már Engels rámutatott arra, hogy az okság elve ellen folytatott, Hume-nál megindult polémia nem dönthető el a „tiszta", a gyakorlattól, a cselekvéstől elszigetelt elmélet síkján. Csak ha prakszisunkkal, az okság elvének gyakorlatunkban való konkrét alkalmazásával magunk idézünk elő előre elgondolt, előre kiszámított oksági kapcsolatokat a tudatunktól független külvilágban, bizonyítottuk be minden kétségen felül, hogy ok és okozat viszonya nem az a szubjektív „megszokás", aminek Hume állítja, hogy t. i. az egymásután következőt egymásból következőnek tekintjük, hanem a valóságos tárgyak valóságosan tárgyi, objektív összefüggése. Hogy ezt az összefüggést a materialista dialektika milyen bonyolódottnak ismeri fel, arról már beszéltünk; itt ismét csak az alapvető ismeretelméleti kérdésre kellett visszautalnunk.

Ez a felismerés, a prakszis, mint a megismerés igazi kritériuma Leninnél új megvilágításba helyezi a teleológia, a cél és célszerűség legfontosabb kérdéseit. Lenin rámutat arra, hogy ezt a kérdést már Hegel is felvetette, sőt, hogy éppen itt, éppen *Logikájának* az eszmét tárgyaló részében jutott Hegel legközelebb a történelmi materializmushoz. Hegel az emberi célkitűzés és a külvilág (a valóság mechanikus és vegyi szerkezete) kölcsönhatásában látja az emberi fejlődés alapvető kérdését; látja, hogy a mechanizmus és kémizmus éppen ebben az összefüggésben jut el

a maga igazságához, sőt Hegel még azt is látja, hogy ebben az összefüggésben a közvetítő tényező, az eszköz, magasabbrendű, mint azok a véges célok, azok a külsőleges célkitűzések, amelyeknek szolgálatában áll. „Az eke" mondja Hegel „tiszteletreméltóbb, mint amilyenek közvetlenül azok az élvezeti cikkek, amelyek segítségével létrejönnek és amelyek a célt kitették."

Lenin nem áll meg ezeknél a nem egyszer elvont formájú megállapításoknál, felhasználja őket, de ugyanakkor materialisztikusan talpra állítja, konkretizálja és továbbfejleszti azokat. Így Hegelnél az emberi célkitűzés még külsőleges viszonyban áll azzal a valósággal, amelyre alkalmazást nyert; Lenin előtt világos, hogy az emberi célkitűzések egész függetlensége a külvilágtól csak látszat, a történelmi materializmus a konkrét feleletek egész rendszerét adta már meg az itt felmerülő kérdésekre, s Lenin itt csak ismeretelméletileg vonta el ebből a tudományos gyakorlatból az összes következtetéseket.

De még egy ezzel szorosan összefüggő fontos kérdésben men Lenin messze túl Hegelen. Hegel szakadatlanul arra törekszik, hogy az itt tárgyalt legalapvetőbb reális emberi tevékenységet, a termelő munkát logikai összefüggésbe hozza a gondolkodás legelvontabb formáival, a következtetés formáival, a szillogizmussal. Lenin világosan látja, hogy itt nem logikai játékról van szó, hogy itt gondolkodás és gyakorlat fontos összefüggéseinek kérdései merülnek fel. Ezek megoldására egyedül a dialektikus materializmus visszatükrözési elmélete alkalmas. Csak ez tudja megmagyarázni, hogyan válik a legalapvetőbb emberi tevékenység, a munka, az ember embervoltának legspeciálisabb ismérve, a szerszám használata a céltudatos gyakorlatban, a természet lépésről lépésre haladó meghódításában az emberi tudat számára a gondolkodás legelvontabb formáivá. Itt is a külvilág (és az ember cselekvő kölcsönhatása a külvilággal) tükröződik, persze távolról sem közvetlenül, hanem számtalan valóságos közvetítő tényező létrehozta folyton fokozódó elvontságában. Ez az elvontság azonban nem gondolati kiagyalás, hanem egyfelől valóságos cselekvések és kölcsönhatások legáltalánosabb és éppen ezért valamennyi konkrét jelenségben fellelhető formája, másfelől, mint Lenin mondja „az ember gyakorlati tevékenységének milliárdszor kellett az emberi tudatot a különböző logikai alakzatok ismétlésére vezetni *ahhoz, hogy* ezek az alakzatok *axiómák* jelentőségét *nyerhessék* el."

A megismerés szubjektív oldalainak ilyen dialektikus, minden dogmatikus merevségtől ment felfogása világosan következik az objektum lenini meghatározásából. Összefoglaló polemikus megjegyzéseiben az idealizmus ellen Lenin visszatér ahhoz a képhez, mely az emberi megismerést körök rendszere alkotta görbéhez hasonlítja. A görbének minden egyes darabkájából lehet önálló, egész, egyenes vonalat csinálni; ezt teszi az idealizmus, ez vezeti az egyoldalúság és a szubjektivizmus mocsarába.

A kimeríthetetlen objektivitás megközelítően adekvát megismerése a sokoldalú, a teljes embert tételezi fel. Szemben a romantika tehetetlen oppozíciójával, mely az ember szétdaraboltságát a kapitalizmus által csak fokozza, Lenin józan, megfontolt és pátoszmentes ismeretelmé-

lete utat mutat az ember teljességének helyreállítására, a megismerés mezején is, legelsősorban annak segítségével, hogy a megismerés elválaszthatatlan összefüggésbe kerül a prakszissal, a munkával. Ez az ismeretelmélet — éppen megfontolt józanságában, éppen a külvilág objektivitásának elismerése következtében — pregnáns megnyilvánulása annak a humanizmusnak, mely az imperializmus embert és emberiességet eltorzító hatásai közepette nem tisztán védelmi állást foglal el a rontás ellen, hanem az embereket harcra, felszabadulásra, a világ megismerésére és meghódítására neveli, mely ilyenmódon — az elméleten keresztül a gyakorlatban is — reálisan előkészíti az új, a teljes, a sokoldalú ember létrejöttét.

A KAPITALISTA KULTÚRA CSŐDJE

Nagy szó, ha több évszázados, e századok folyamán múlhatatlan értékeket létrehozó kultúráról a csőd szót kimondjuk. Egy ilyen kijelentés beható indokolásra szorul. Persze, már régen beszélünk a kapitalista kultúra válságáról. Ennek a válságnak hosszú, változatos, egyenlőtlen folyamata csap át a mi időnkben új minőségbe, csődbe.

A válság tényét Marx közel egy évszázada, nem sokkal a 48-as forradalom bukása után megállapította:

> „A burzsoázia helyesen látta, hogy minden fegyver, melyet a hűbériség ellen kovácsolt, ellene fordul, hogy a művelődés minden eszköze, amelyet megteremtett, fellázadt az ő civilizációja ellen, hogy minden istenség, amelyet létrehozott, elpártolt tőle."

I.

A kapitalista fejlődés sajátosságai

Hogyan jött létre ez a válság? Pontosabban: mi a sajátos a kapitalista gazdaság, a polgári kultúra fejlődésében?

Ilyen sajátosságot mindjárt e kultúra keletkezésében láthatunk. A legtöbb régi kultúra elődei romjain nőtt fel. Legjellemzőbb e tekintetben az európai hűbériség létrejötte. Az antik rabszolgatársadalom felbomlott; lassú rothadási folyamat jött létre, mely ugyan kitermelte az új gazdasági rend egyes, lényeges elemeit (colonatus), de gyökeres átalakulásra, kívülről jövő beavatkozásra (népvándorlás) volt szükség, hogy le lehessen rakni az új termelési rendnek és politikai felépítményének alapjait. Hosszú, lassú fejlődés kellett, míg az új társadalmi rend sajátos termelőerői megnőttek, míg ezek alapján a hűbériség sajátos kultúrája kibontakozhatott.

Az ilyen típusú fejlődésekkel együttjár, hogy *nagyjából* a kultúra virágkora össze szokott esni a politikai és a gazdasági fejlődés csúcsaival. (Gondoljunk Perikles korára Athenben, Aquinói Tamásra, Dantera stb. a középkorban.) Ez a megállapítás természetesen nem zárja ki a kultúra egyenlőtlen fejlődésének elvét; már Marx mutatott rá a fejlődés primitív fokán létrejött homeroszi eposzok utolérhetetlenségére. Ezért emeltük ki, hogy az itt észlelt összefüggés csak nagyjából érvényes.

A kapitalizmus ellenben a hűbériségen belül fejlődik ki, mint attól növekvő mértékben idegen elem, mint azt felbomlasztó, szétfeszítő

erő. A tőkés termelés ilyen jellege a termelőerők kibontakozásával folyton erősödött. A céhrendszer még bizonyos fokig szerves része volt a hűbériségnek, a céhszerűen kötött, városokon kívül megalakuló manufaktúra, a manufaktúra körül kifejlődő új külvárosok vagy önálló városok ellenben már nyilvánvalóan szétfeszítik a hűbéri termelőrendszert. Marx és Engels ezt a folyamatot világosan leírják a *Kommunista Kiáltvány*-ban.

„A burzsoázia elnyomott rend a hűbérurak uralma alatt, felfegyverzett és önmagát kormányzó egyesülés a városi községben (a kommunában), itt független városi köztársaság, ott a monarchia harmadik adózó rendje, azután, a manufaktúra idején, a rendi vagy abszolút monarchiában, a nemesség ellensúlya s általában talpköve a nagy monarchiáknak. Végül a nagyipar és a világpiac létrejöttével kivívta magának a kizárólagos politikai uralmat a modern képviseleti államban. A modern államhatalom csupán az egész burzsoá-osztály közös ügyeinek igazgató bizottsága."

A polgári kultúra ennek megfelelően hosszú, változatos felszabadulási harcot vívott a hűbériség ellen s ebben a harcban fejlesztette ki a maga sajátos kultúráját. Ennek a kultúrának haladó jellegét a termelőerők addig soha nem látott fejlesztése adta meg. A szorosabb értelemben vett kultúra területén, ennek megfelelően, a haladó jelleg a hűbériség és később az abból kinövő abszolút monarchia elleni küzdelem eredménye.

Ezért van, hogy a polgári ideológiai fejlődés csúcspontjai általában a hatalom megragadása előtti időszakokra esnek, azokra az időszakokra, ahol legjobban kiélesedik hűbériség és polgáriság harca, ahol ez a demokratikus forradalom előkészítésének legfőbb szellemi fegyverzete. Gondoljunk, Engels egy utalására hivatkozva, az angol filozófia virágkorára Bacontól Hobbesig, a franciáéra Descartes-től Diderot-ig, a németére Leibnitztől Feuerbachig. Ilyen fejlődés állapítható meg — nagyjából — az irodalom, a művészet területén is.

Természetesen mivel sehol sincsenek metafizikai, élesen, egyértelműen megvonható határok, úgy itt sem. A polgári osztály demokratikus forradalma telítve van heroikus illúziókkal: a burzsoázia, mint az egész dolgozó nép vezetője szerepel a hűbériség alóli felszabadulásban. Ennek a helyzetnek belső társadalmi ellentmondásai már a demokratikus forradalmak folyamán is megnyilvánulnak, a dolgozó nép igazi képviselői, a parasztság és a városi plebejus réteg pártjai szembefordulnak a burzsoáziával. (Levellerek az angol forradalomban, jakobinusok a franciában.) Mindazonáltal a demokratikus forradalom előkészítő korszakát, különösen a nagy francia forradalomét az az illúzió hatja át, hogy a győztes forradalom az „ész birodalmát" fogja megvalósítani. A nagy francia forradalom épen győzelmével hozta napfényre az itt rejtőző ellentmondásokat. Engels kimutatta, hogy a megálmodott „ész birodalma" a társadalmi valóságban a burzsoázia birodalmát jelenti. Az így napfényre jövő ellentmondások azután világosan kifejezést nyernek a polgári kultúra felfelé menő fejlődésének utolsó nagy korszaká-

ban. Főleg az irodalom és a művészet terén jön létre ez ellentmondások ábrázolásából a nagyszabású kritikai realizmus. (Az angol felvilágosodástól Dickensig, Balzac és Stendhal Franciaországban.)

Azonban, ha nincs is metafizikai határ, határ mégis van. A polgári fejlődés osztályharcának frontja megfordul. Immár nem a hűbériség, nem a hűbéri maradványok ellen központosul a küzdelem, hanem a proletariátus ellen. Itt ismét világossá válik a polgári fejlődés egy fontos sajátossága: a régi társadalmak elnyomott és kizsákmányolt osztálya (rabszolga, jobbágy) nem lehetett a maga erejéből elnyomóinak sírásója. Ez a világtörténeti szerep először a burzsoázia és proletariátus osztályellentétében nyilvánul meg. Ezért van, hogy a hatalom megragadása, a termelőerők soha nem látott méretű kifejlődése, ami azonban egyszersmind létrehozza a modern proletariátust, lehetővé teszi forradalmi osztállyá szerveződését, osztálytudata kialakulását, fordulatot mégpedig hanyatló irányú fordulatot jelent a polgári kultúra fejlődésében. Erről beszél Marx az általunk első helyen idézett megállapításában.

A burzsoázia ilymódon a hatalom megragadása, a kapitalista termelőerők igazi kibontakozása után védelmi pozícióba szorul, immár nem a jövő felé irányítja harcait, hanem a megszerzett és megszerzendő előjogok védelmére: konzervatív, majd mindinkább reakciós lesz. A 48-as júniusi barrikádharcok, a 71-es párizsi kommün jelzik ennek a fordulatnak első nagy határköveit.

Ennek megfelelően a polgári társadalom fejlődésében, így a polgári kultúrában is, a hanyatlás, a válság, a csőd megjelenési formái szintén lényegesen mások, mint a kapitalizmust megelőző társadalmi alakulatokban.

Legvilágosabban látható ez a rabszolgatársadalomban, ahol közvetlenül a termelőerők visszafejlődésében nyilvánult meg a hanyatlás, a válság, a csőd és ez a visszafejlődés egészen e társadalom belső összeomlásáig vezetett. A kapitalizmus fejlődése épen ellenkező. A termelőerők legnagyobb fellendülése a hatalom megragadása után indul meg, azután, hogy a polgári kultúra válsága már megkezdődött. És a termelőerők ilyen fejlődése tart ma is, amikor pedig a kapitalista kultúra válságából már annak csődje lett. A válság idejében lett a villamosság termelőerővé, valósult meg a levegő legyőzése és épen a csőd korszaka lesz esetleg egy újabb hatalmas fellendülő fejlődés kiindulási pontjává: az atomenergiáévá.

Természetesen ez a fejlődés sem egyszerű, egyértelmű, hanem feletta bonyolult, egymást keresztező, egymás ellen küzdő erők eredője. Gondoljunk csak a mindig nagyobbméretű gazdasági válságokra és azoknak termelőerőket kipusztító hatásaira. Lenin pedig azt mutatta ki, hogy a monopolkapitalizmus igen sok esetben gátolja, fékezi a termelőerők fejlődését — épen az egyre erősödő monopolok kíméletlen kihasználása érdekében. Az amerikai monopolkapitalizmus fejlődése számos példáját mutatja Lenin ,eme megállapításának. Seldes például pontosan kimutatja, hogyan akadályozták meg a nagy monopolkapitalisták a

Szent Lőrinc-folyó felhasználását elektrifikációra, stb. Tehát a termelőerők fejlődésével párhuzamosan azt is látjuk, hogyan áll útjában a monopolkapitalizmus ez erők fejlődése olyan fokának, ami a mai technikai és kulturális állapotnak megfelelne.

A kapitalista termelés fejlődésének eme sajátosságára már azért is rá kell mutatni, mert a marxizmus egyik alaptétele, hogy forradalmi helyzet csak akkor állhat be, ha a termelőerők ellentétbe kerülnek a termelési viszonyokkal, ha ez utóbbiak gátolják az előbbiek felfelé fejlődését. Fennáll-e most már ez az ellentét a mi időnkben? A kérdés azért nem lényegtelen, mert a reformizmus egyik legfontosabb állítólagos érve a szocialista átalakulás aktualitásával szemben az, hogy a termelőerők még mindig fejlődnek. Már az eddigiekben rámutattunk arra, hogy ennek a számszerűen kimutatható felfelé fejlődésnek ellenére a monopolkapitalista termelési viszonyok ma már gátjaivá váltak a termelőerők konkrét, ma lehetséges továbbfejlődésének. Az ellentét megnyilvánulási formájának sajátosságát a kapitalista fejlődésben Marx és Engels már a *Kommunista Kiáltvány*-ban előrelátták és pontosan leírták:

> „A munkás pauperré válik és a pauperizmus még gyorsabban fejlődik, mint a népesség és a gazdagság. Ebből világosan kitűnik, hogy a burzsoázia képtelen arra, hogy továbbra is ő maradjon a társadalom uralkodó osztálya és szabályozó törvényként ráerőszakolja a társadalomra osztályának életfeltételeit. Képtelen az uralkodásra, mert már arra is képtelen, hogy rabszolgájának létét akárcsak rabszolgaságának keretében is biztosítsa, mert kénytelen olyan helyzetbe süllyeszteni, ahol neki kell rabszolgáját eltartania, ahelyett, hogy az tartaná el őt. A társadalom nem élhet többé alatta, azaz a burzsoázia élete már nem fér össze a társadalommal."

Az imperialista korszak teljes mértékben igazolta Marx jóslatát. Míg a kapitalizmus gazdasági virágzása idején azt a tartalékseregel, melyet a válság és a depresszió munkanélkülivé tett, a konjunktúra általában felszívta, az imperializmus idején a sokmilliós munkanélküliség már állandó tartozéka a tőkés termelés konjunktúráinak is. (Egyedüli kivétel a háborús konjunktúra.) A válságok pedig egyenesen csillagászati számokat adnak a kapitalista világ munkanélkülijeiről. Ezzel pedig a monopolkapitalista fejlődés degradálja a legnagyobb, a legfontosabb termelőerőt: a munkásságot. Arról, hogy a termelésen belül is degradációs folyamatok játszódnak le (tanult munkások arányszámának csökkenése), ebben az összefüggésben nem beszélhetünk részletesen.

A termelőerők és a termelési viszonyok ilyen ellentétessége világosan megnyilvánul abban, hogy mi a háború társadalmi és gazdasági funkciója az imperializmusban, a multhoz képest. A polgári társadalom felfelémenő korszakában a háborúkban mindig volt egy bizonyos haladó elem *is:* elsősorban a nemzeti államok kialakulása mutatja ezt, de láthatjuk abban is, ahogy I. Napoleon hódító háborúi Német- és Olaszország bizonyos részeiben a hűbériség felszámolását hozták magukkal.

Most ellenben a világ minden újrafelosztási kísérlete az imperialista rablók egyes csoportjai között semmi körülmények között nem járhat társadalmi haladással, sőt amennyiben az imperialisták háborúi a szocialista, a népi demokratikus államok, a felszabadulásukért harcoló népek ellen irányulnak, s kétségtelenül ma ez az imperialista háborúk előkészítő politikai vonala, a háború következményei — kapitalista győzelmeknek vagy részletgyőzelmek esetén — csak tisztán reakciósak lehetnek. (Franco Spanyolországa.)

A régebbi háborúk, még a felfejlődő kapitalizmus idején sem jártak az államok gazdasági tönkremenetével. A helyreállítás általában rövid meglehetősen gyors lehetett. (Franciaország 1871 után.) Most a gazdasági rombolás rendkívül mélyreható, évtizedes helyreállító munkát igényel. Már az első világháború feltárta a monopolkapitalizmus ama perspektíváját, hogy kénytelen a civilizáció alapjait lerombolni, hogy gazdasági létét, kizsákmányolási formáit fenntartsa. Fennmaradásának perspektívája tehát a civilizált világ barbarizálása lett.

Ez a perspektíva rettentő valósággá vált a második imperialista világháborúban. A barbár rombolás messze túlment a mai technika előírta háborús rombolásokon: emberirtássá lett a monopolkapitalizmus legmagasabb technikája, legtökéletesebb szervezeti formáia alapján (Auschwitz). A termelőerők kifejlesztése a monopolkapitalizmusban ilymódon új, minden eddiginél hihetetlenül hatékonyabb barbárság kialakításához vezetett. És itt nem szabad megállni a külső dolog- és emberpusztításnál; látni kell azt a morális emberpusztítást, emberdegradáció is, amit a monopolkapitalizmus az így kitermelt hóhércsapatoknál és áldozataik tekintélyes részében létrehozott. Ebből a perspektívából kell tekinteni azt: hol fejleszti az imperialista monopolkapitalizmus a termelőerőket és hol akadályozza meg további kibontakozásukat. Az atomenergia eddigi sorsa pontos igazolása Lenin megállapításának.

Termelőerők és termelési viszonyok ellentéte ilymódon a lehető legélesebb formában jelentkezik: a monopolkapitalimus további fennállása folyton növekvő módon veszélyezteti az emberiség anyagi és erkölcsi civilizációjának fennmaradását. A barbárság mint a monopolkapitalizmus győzelmének perspektívája világos kifejezése annak, hogy e rendszer kultúrája csődbe jutott. Így nyilvánul meg a marxista elméletnek megfelelő ellentmondás termelőerők és termelési viszonyok között a monopolkapitalizmus létrehozta sajátos formában.

II

Az áruviszony egyetemessége és a kultúra

Mielőtt az innen adódó kulturális helyzet elemzésére rátérnénk, hogy a kapitalista kultúra csődjét megvilágítsuk, a tőkés termelési rend még egy sajátosságára kell röviden rámutatni: minden dolognak, minden emberek közötti viszonynak áruvá válására. Marx és Engels a *Kommunista Kiáltvány*-ban ezt is pontosan meghatározták:

„Fizetett bérmunkássá változtatta az orvost, a jogászt, a papot, a költőt, a tudomány emberét."

Ha az áruszerkezet ilyen egyetemessé válását a kultúra szempontjából bíráljuk, úgy ez semmiképp sem jelenti letűnt korok romantikus visszakívánását. A prekapitalista társadalmak tudomány- és művészettámogatása messzemenően a mecenátus formái között játszódott le. Ez természetes formának látszik, amíg viszonylag állandó körülmények között, tényleg létező és működő társadalmi közösségben gyakorolható. (Atheni demokrácia, középkor virágkora.) Növekvő mértékben válik problematikussá mihelyt ez a közösség fellazul és többé-kevésbbé egyéni mecénások viszonyáról van szó tudományhoz és művészethez. (Renaissance, XIV. Lajos, Goethe Weimárja.)

Az, hogy a kapitalizmus mindent áruvá változtat, maga is folyamat. Kezdetben csak a tömegiparok kapitalizálódnak. Ilyenkor tudomány, irodalom, művészet úgyszólván szabadjára van hagyva; ez persze elsősorban az anyagi alapokat illeti, mert az osztálycenzúra elnyomó tendenciái természetesen itt is működnek. Részben még a régi mecénásság maradványai szerepelnek, részben fennáll az a szabadság, amelyet a kapitalizmus nyujthat az igazi kultúra hordozóinak: az éhenhalás és a megőrülés szabadsága. Soha kor oly sok nagy tehetség korai pusztulását nem ismerte, mint a korai kapitalizmus.

Azonban lassan nemcsak a könnyűipar, hanem a kultúra is a kapitalista tőke befektetésének, spekulációjának területévé lesz; főként az imperialista korszakban. Példákat felesleges felsorolni, mert mindenki ismeri az ujság-, a könyvkiadó-, a színháztrösztök világát, a film, a rádió kapitalista monopóliumát, a zeneagentúrákat, a képkereskedéseket stb. Régebben — ha nagy áldozatok árán is — bizonyos „szigetek", epikuri „intermundiumok" keletkezhettek, ahol tudósok, írók vagy művészek — viszonylag — függetlenül működhettek a tőke közvetlen parancsaitól. Az imperializmusban a tőke mindjobban felismeri, hogy még a legavangardistább művészet, a legelvontabb tudomány is lehet profittermelő. Sinclair Lawis, aki pedig egyáltalában nem szocialista, *Arrowsmith* című regényében részletesen leírja, hogyan dirigálja az amerikai monopolkapitalizmus a biológiai kutatásokat és hogyan torzítja el őket kapitalista érdekekből. És Galsworthy, aki szintén nem szocialista, nagy regénye egyik alakjában, Soames Forsyte-ében pontos képet ad arról, hogyan alakul ki a kapitalista „műértés" a képekkel való eredményes spekulációból.

Mindennek alapja a kapitalista termelés egy másik sajátossága, mely azt minden korábbitól megkülönbözteti: egyetemessége, tömegjellege. Igazi kapitalista fejlődés csak tömegszükségletek felkeltése és kielégítése vonalán jöhet létre. Ennek a gazdasági helyzetnek a kultúrában az felel meg, hogy az uralkodó osztály pozitíve is rá akarja nyomni a maga bélyegét az egész társadalom gondolkodására és érzésvilágára, mégpedig a kultúra minden területén. Ez az egyetemesség hatalmas üzleteknek válik alapjává (film), de egyúttal ideológiai probléma is. A rabszolgatartók és a hűbérurak kultúrája semmi tekintettel

sem volt a rabszolgák vagy a jobbágyok igényeire. Amennyiben azoknak van kultúrájuk, úgy az a „felső" kultúráktól — viszonylag — független népművészet.

A kapitalizmus ellentétben a régebbi gazdasági alakulatokkal felismeri a kultúra terén megvalósítható profitot; ipara szétrombolja a falu népművészetét és gyári tömegárúval helyettesíti; felismeri a dolgozó tömegek ideológiai befolyásolásának döntő fontosságát uralma fennmaradása számára. Amire a középkorban a pap egymagában elég volt, azt a feladatot most mellette a ponyvaregény, a film, a rádió, az újság stb. teljesíti.

Ezzel a kapitalista kultúra — ugyancsak fokozódó mértékben — kettéválik. Egyrészt létrejön tömegirodalom, -művészet és -tudomány, minden művészi vagy tudományos színvonal nélkül, mely — persze legtöbbször ügyesen demagógikus formában — terjeszti a tömegekben azt az ideológiát, amely az uralkodó osztály anyagi és uralmi érdekeinek megfelel. Ezek a megnyilvánulások rétegek szerint nagyon különbözőek, de alapjaiban nincs semmi közük se tudományhoz, se művészethez.

Másrészt létezik olyan tudomány és művészet is, mely az uralkodó osztály számára készül. Itt is komoly hasadásokat látunk. Először itt van az igazi burzsoá-művészet: lapos, ízléstelen „reprezentálása" a parvenueknek. Másodszor folytonosan létezik valamifajta akadémizmus, mint a polgárság nagy multjának — ugyancsak lapos — felújítási, továbbtengetési kísérlete. Végül — s a mi szempontunkból ez az igazán fontos — a polgári intelligencia tudományt és művészetet termel a maga használatára is. Itt megnyilvánul, mégpedig ugyancsak fokozott mértékben, az intelligencia elidegenedése a burzsoázia közvetlen tevékenységétől, bizonyosfokú leszakadása ez osztályról, sőt undorral teli elfordulás a burzsoá-kultúra megnyilvánulásaitól. Ez az irányzat tehát bizonyos fokig folytatása a régi kritikai realizmusnak, de e kritika mindinkább elveszti társadalmi jellegét, mindinkább belefullad a magános szubjektivitásba (Flaubert és Zola korszaka jelzi az átmenetet a régi kritikából az újba). Mindezek a tendenciák természetszerűleg fokozódnak az imperialista korszakban.

Most már kérdés: hogyan nyilvánul itt meg a burzsoá osztályellenőrzés? A burzsoázia eleinte mereven elutasított minden bírálatot. Később — helyes osztályösztönnel — támogatása alá vette a magános szubjektivitás legvadabb antikapitalista kirohanásait is. Belátta, hogy ez számára nem jelent veszélyt, ellenben semlegesíti, „harmadik útra" tereli, s így — objektíve — a kapitalizmushoz visszavezeti az értelmiség ama rétegeit, amelyeket direkt propagandával nehezen lehetne megnyerni. Minél erősebb a kultúra „apparátusának" kapitalizálódása, annál egyszerűbb ez az ellenőrzés. Ugyanakkor azonban, miről később részletesen lesz szó, tudomány és művészet ilyen fejlődése mindinkább az imperialista kor értelmiségének spontaneitásából a kritika tárgyának és módszerének eltorzítása felé fut. Például a modern romantikus antikapitalizmus igen gyakran a „tömegkultúra" ellen harcol a kapitalizmus

ellen vivandó harc nevében; ámde, ha a tömeg és a kultúra ellentét, akkor már csak egy apró lépés kell ahhoz, hogy a szocializmus támadása legyen a tárgya valamely — eredetileg — antikapitalista megindulásnak.

III.

Az imperialista tudomány csődje.

Miután mindezt felvázoltuk, röviden elemezhetjük a monopolkapitalizmus kulturális csődjének legfontosabb megnyilvánulásait. Nézzük mindenekelőtt a tudomány fejlődését.

A tudomány fokozatosan elválik a haladó világnézettől, mindig élesebben szembehelyezkedik vele. Ez a fejlődés a mult század közepén kezdődött meg, mint tudomány és filozófia merev kettéválasztása; a hanyatlás útjának kiindulási pontja kísérlet volt, filozófiai agnoszticizmussal kitérni a tudomány fejlődése által felvetett ideológiai problémák elől, hogyha azok ellenkeznek a burzsoázia erdekeivel. S mivel az ellentét mindig világosabb, mindig határozottabb lett a kettéválasztás. Engels idejében még ez az agnoszticizmus „szégyenlős materializmusként" jelentkezett; Lenin már megállapította a hasadást az ellentétességet kiváló természettudósok tudományos gyakorlatának spontán materializmusa és idealista, agnoszticista filozófiája között. Most már abból, amit a termelőerők fejlődéséről mondottunk, következik, hogy a természettudományoknak fejlődniök kell a hanyatló, sőt a csődbe jutott kapitalizmus alatt is. Azonban minél inkább fejlődnek a természettudományok, ,minél mélyebbé válik a válság és nő át a csődbe, annál kevésbbé elegendő itt a burzsoázia számára a puszta agnoszticizmus, annál inkább követeli meg, hogy nyiltan reakciós következtetéseket vonjanak le a tudomány haladásából.

Az utolsó évtizedekben a kapitalista országok természettudományos irodalma a legelvontabb filozófiától egészen a durva vagy finom népszerűsítésig azon fáradozik, hogy a tudomány új nagy eredményeit a miszticizmus, az irracionalizmus, a vallás „igazolása" irányában magyarázza. Az így létrejövő fordulat nagyon feltűnő. Nemcsak akkor, ha összehasonlítjuk a polgári fejlődés virágkorával, amikor a természettudományok fejlődése világnézetileg egyik nagy átütőerejű támogatója volt a haladó eszmék diadalrajutásának, hanem akkor is, ha a közvetlenül megelőző kort vesszük szemügyre, amikor a természettudomány kiváló művelői (legalább nagy részben) tartózkodtak ugyan attól, hogy felfedezéseik és elméleteik világnézeti következményeit levonják és ezeket, illetőleg az agnoszticizmus hallgatásba burkolództak; ebben az időben azonban mégis ritka jelenség volt az olyan természettudós, aki kutatásai eredményeiből kifejezetten reakciós világnézeti következtetéseket vont volna le. Most ez meglehetősen elterjedt jelenség, s még olyanok is részt vesznek benne, akik tudományos kutatásaikban kiváló eredményeket érnek el, akik tehát jogos presztizsüket vetik latba a reakció érdekében.

Bizonyos: nem minden természettudós tudja, miért teszi ezt. Pedig a vezető monopolkapitalista burzsoázia fellépése, az amerikaié olyan nyílt, hogy könnyen gondolkodóba ejthetne bárkit, aki az ilyen kérdéseken gondolkodni akar. (Csak röviden emlékeztetek a darwinizmus elleni uszításra az Egyesült Államok nem egy államában.) Itt a tudósok nagy részének spontán világnézeti fejlődéséről van szó, arról, hogy az imperializmus parazita tendenciái mélyen behatolnak kiváló tudósok gondolkodásába is. Természetesen itt sem lehet metafizikai határt vonni a tudományos kutatás módszerei és a világnézet között. Az imperializmus parazita fejlődésének reakciós hatásai nem hagyják érintetlenül a tudomány módszereit sem, feltéve, hogy azok nincsenek közvetlen összefüggésben a hadiipar követeléseivel. Legjellemzőbb e tekintetben a Lyszenko körül kitört vita, ahol is a szerzett tulajdonságok öröklésének tagadása nemcsak világnézeti, hanem módszertani harcot is jelent a fejlődés gondolatának egyetemessége ellen, sőt általában a fejlődés gondolata ellen.

Mert világnézetileg ez a legfontosabb kérdés. Ha a multat illetőleg világos az út az ember létrejöttéig s innen egészen a kapitalizmusig, nagyon nehéz megakadályozni a következtetést, az itt felmerülő kérdést: hová vezet az út a kapitalizmuson túl? Hogy az emberek figyelmét erről elterelják, hogy ezt a kérdést, még mint kérdést is, filozófiailag kompromittálják: erre összpontosul ma a monopolkapitalista burzsoáziát kiszolgáló világnézeti irodalom figyelme. Ez viszi csődbe a tudományos szellemet.

Persze a társadalomtudományokban mindez még sokkal világosabban látható, mint a természettudományokban. Ott más, élesebb formák között nyilvánul meg tudomány és világnézet fent vázolt kettőssége, a tudományellenesség világnézetének szelleme szélesebben és mélyebben hatol be magának a tudománynak módszereibe. Ha a gazdaságtant vesszük, úgy ebből komoly tudományként csak annyi marad, amennyire mint adatgyüjtésre, adatcsoportosításra a tőkéseknek gyakorlatilag szükségük van. Az adatok feldolgozásában már megnyilvánul a polgári gazdaságtan tudománytalansága: abszurd előfeltételekből abszurd módszerrel levont apologetikus következtetések. Ricardo óta a polgári gazdaságtan csak visszafelé fejlődött és ma csak áltudományos spanyolfal, mely mögött az irracionalista szubjektivizmus káosza mindenünnen kilátszik.

Ugyanígy nem választható el tudományos haladás és belőle levont reakciós következtetések összefüggése a különböző történelemtudományokban. A fejlődés fővonala az, hogy a tudatos vagy tudattalan történelemhamisítás, a legfontosabb tények elhallgatása vagy eltorzítása orgiákat ül a mi időnk polgári történelemtudományában. (Közben persze sokhelyütt értékes — haladó szellemben jól felhasználható — adatok is kerülnek napvilágra.) A történelem világnézeti feldolgozása pedig mindig élesebben fejlődésellenes, mindig határozottabban tagadja a haladás fogalmát a történelemben. Kezdetben itt is csak „ismeretelméleti semlegességről" volt szó az állítólag metafizikai természetű, a

történelmi szaktudományosság módszereit állítólag meghaladó haladásfogalommal szemben. Később ez az agnoszticizmus mind világosabban átcsap irracionalista miszticizmusba, mitoszteremtésbe; létrejönnek a legtarkább, a haladást tagadó, a haladást a történelem nevében diffamáló történetfilozófiák Spenglertől Toynbeeig. És ebben az összefüggésben szükséges rámutatni arra, hogy emez iránynak legpregnánsabb megnyilvánulása a Rosenberg-féle fasiszta „történetfilozófia" volt. Nem szabad arról megfeledkezni, hogy a fasizmus úgynevezett világnézete szerves következménye, betetőzése az imperialista korszak általános reakciós polgári fejlődésének.

Hogy ezeket az elveket a tudományos módszerben és a világnézetben keresztülvigyék, a polgári tudósok mindenekelőtt tagadják az okságiság kapcsolat objektivitását, létezését. Ez a fejlődés az úgynevezett szellemtudományban indult meg, de ma már a természettudományos általánosításokban is uralkodó elvvé vált, főleg abban a formában, hogy mint egymást kizáró ellentétet állították egymással szembe a valószínűség fogalmát egyfelől, az okságét és a törvényét másfelől. Ezek a tendenciák a társadalomtudományokban természetszerűleg még határozottabban nyilvánulnak meg.

Az okság, a törvény, a szükségszerűség elvét a mindig tudatosabban kifejlesztett mítoszteremtés van hivatva pótolni. A mítoszteremtés „módszertana" az elvi magaslatra emelt szubjektív önkényesség. Nietzsche, aki még őszinte cinizmussal beszélt saját munkamódszereiről, ezt a kérdést így fogalmazta meg:

> „Három anekdótából képet lehet alkotni egy emberről, megkísérlem: minden rendszerből három anekdótát kiemelni és eltekinteni minden mástól." (Nietzsche itt a filozófia történetéről beszél.)

Ez minden imperialista „történetfilozófia" módszere, még akkor is, ha látszatra nagy tényanyagra támaszkodik. (Lásd Spenglert, Toynbee-t stb.)

Tartalmukban ezek az önkényes konstrukciók vagy a burzsoázia mindenkori érdekeit szolgálják ki, főleg a szocializmus lehetetlenségét „bizonyítják", vagy arra törekszenek, hogy minden társadalmi cselekvés értelmetlenségének „kimutatásával" semlegesítsék a kor intelligenciáját. (Klages, Heidegger.)

A fejlődés és a haladás tagadásának nemcsak az a funkciója, hogy eltakarja a jövő, a szocializmus felé mutató perspektivát, hanem az is, hogy abban a mítizált átfejlődésben vagy fejlődésellenességben, amelyet ez a tudomány, ez a világnézet hirdet, a visszafejlődés, a primitív, a barbár állapotok visszaállítását mutassa be mint igazán elérendő célt.

Az emberiség igazi útja a természet felett gyakorolt uralom. Vagyis az eredetileg csak biológiai jellegű ösztönök magasabbra fejlődése, társadalmasodása. Ezt igyekszik lerombolni az imperializmus áltudománya. (Klages harca az ősösztönökért, freudizmus stb.) Általában

a biológizmus mint társadalomtudományi módszer fejlődésellenes, anthropologikus iránya a társadalmasodott ember primitivizálása, rebarbarizálása irányába megy. Így a társadalmi fejlődés objektíve megmutatta és a marxizmus tudományosan felismerte, hogy a pusztán biológiai jellegű nemi ösztönből hogyan lesz a mindjobban társadalmasodó egyéni szerelem. Az imperialista mítoszgyártók legalább gondolatilag megkísértik visszafordítani ezt a fejlődést, s a fasizmus megmutatta, hogy ez a gondolati játék több mint reakciós katedrák, szalonok vagy kávéházak cinikus szórakozása, hogy az ösztönök trónraemeléséből egyetemes rebarbarizálás válhatik.

Ennek az áltudománynak kimondott vagy elhallgatott célja épen ez a rebarbarizálás. De ezen felül: ha a társadalmi fejlődés az önkényes mítoszok rejtélyévé válik, rejtély lesz az ember is, önmaga számára is. Ismét: nem arról van szó, hogy az anthropológia még nem tudta megoldani a maga problémáit, hanem áltudományos, álfilozófiai elvről. Jaspers szerint az ember elvileg megismerhetetlen, s a tudomány, a filozófia tévutakon jár, ha az emberben valami tudományosan megismerhető után kutat. Az elvileg megismerhetetlen emberek közös világa, a társadalom így mítikus fantommá torzul, még pedig, Heidegger szerint elrettentő, az ember valódi létezését veszélyeztető fantommá. Az igaz ember útja csak a társadalomtól való elfordulás, csak a kizárólagos befelé fordulás, csak saját belső élete — elvileg megoldhatatlan — rejtélyeinek intuitív átélése lehet. Lényeges élet tehát csak a befelé fordult magánéletben van.

Az imperializmus filozófiájának végső következtetése tehát: a *rabszolgatudat* kifejlesztése minél több emberben, ahol lehet közvetlenül, ahol ez nem ígérkezik sikeresnek, közvetetten. Miért beszélünk itt rabszolgatudatról? Az emberiség igazi története abból áll, hogy az ember önmagát alkotta munkája segítségével emberré, hogy úrrá lett a természet felett, hogy úrrá lehet — a szocializmus útján — a társadalom felett is. Az imperializmus reakciós filozófiája különböző mítoszok kiagyalásának segítségével tagadja ezt az egész fejlődést. Nemcsak megakadályozni igyekszik ennek a fejlődésnek beteljesedését, a szocializmust, hanem ebben a harcában megsemmisíti az embernek azt az embervoltát, melyet az emberiség sok évezreden keresztül nehezen kiharcolt magának. A modern „primitivizmus" a felszabadulás küszöbén álló emberből ismét rabszolgát, a monopoltőke, az újfasizmus rabszolgáját akarja teremteni épen azáltal, hogy mítoszaival elszigeteli őt azoktól az emberi közösségektől, amelyek egyedül képesek őt ebből a rabságból kiszabadítani.

Itt találkozik a „magasrendű" imperialista tudomány és filozófia, a monopolkapitalizmus ordináré propagandájával: ahogy az apolitikusságra igyekszik nevelni a tömegeket, szervezetlenségre, sárga szakszervezetekben való egyesülésre, úgy az a fejlett értelmiséget bele akarja szorítani a társadalomtól izolálódó magánéletbe.

A tudomány azonban csak akkor tudja kiszolgálni ezeket a burzsoá-érdekeket, ha módszerében lemond a tudományosságról (mindegy,

hogy ezt nyíltan teszi-e, mint Nietzsche, vagy Spengler, vagy leplezve, mint Toynbee), ha a tudományos törvénykutatás helyébe irracionalizmus, önkényes mítoszteremtést helyez, ha tartalmaiban és célkitűzéseiben vakon aláveti magát a burzsoázia mindenkori reakciós érdekeinek. Mindez: *a tudományosság elvének csődje.*

A kapitalista fejlődés sajátossága, egyenlőtlen fejlődésének éles megjelenési formája, hogy ez a csőd egyidejű egyes természettudományok hallatlan arányú haladásával. De ahogy a csődbe jutott monopolkapitalizmus az általa kifejlesztett termelőerőket ma már csak rombolásra, csak a világ barbarizálására tudja felhasználni, úgy a tudomány is. Az exakt természettudományok hatalmas fejlődést mutatnak. De ezek a gyakorlatban is (atombomba, bacillusháború) elméletben is az emberi haladás ellen dolgoznak. Miszticizmus, mítoszgyártás, tudatelhomályosítás, rabszolgatudat kifejlesztése: íme a mai polgári tudomány célkitűzései és eredményei, azé a polgári tudományé, amely a renaissancetól a felvilágosodásig az emberi haladás legfőbb előharcosa volt. Nem jogosult-e a tudomány világában a kapitalista kultúra csődjéről beszélni?

IV.

Az imperialista művészet csődje.

Vessünk most egy pillantást az emberi kultúra egy másik fontos területére, a művészetre. Itt is elsősorban a magasabbrendű művészettel fogunk találkozni. Mert az, hogy a monopolkapitalizmus tömegművészete a hazugság, a becsapás, az ámítás virtuozitásán alapszik, hogy „művészi" alapelve a giccsgyártás, közismert, kétségbevonhatatlan tény.

A magasabbrendű művészetet az összes művészi formák felbomlasztása jellemzi. Erről a folyamatról az úgynevezett avantgard hosszú ideig büszkén beszélt. Büszkén vallotta feladatának minden eddigi művészi forma szétfoszlatását, megsemmisítését. Az utolsó években persze — s ez is a bekövetkezett csőd egyik megjelenési formája — láthatóvá vált e farsang böjtje is. A művészek kezdik érezni, hogy zsákutcába kerültek. Természetesen itt sem lehet részletekbe menni, be kell érni a legfontosabb vonások felvázolásával.

Korunk legnagyobb polgári írója, Thomas Mann, ezt a harcot így határozza meg: „Az egészség és az élet harca a betegség, a feloszlás, a halál ellen."

Ha ezt a folyamatot igazságosan akarjuk értékelni, nem szabad belemenni abba, amiről évtizedek óta a műteremviták folynak: a technikai újítások túlbecsülésébe. Vissza kell menni arra az alapvető kérdésre: mit jelent a művészet az emberiség életében, fejlődésében? Ha pedig így tesszük fel a kérdést, akkor a válasz nem lehet kétséges: épen az embernek, mint embernek *tudatosodása.* A színek és vonalak, a hangok (a harmóniák és a ritmusok), a szavak (a jelentések és a hangzások) világainak felfedezése, művészi kimunkálása: az emberiség fejlődésének, emberré válásának egyik eszköze. Ahogy a tudomány az ember valóságos uralmának eszköze a természet és társadalom felett, úgy a

művészet az ember saját világának, természeti és társadalmi környezetének vele való kölcsönhatásait tárja fel, emberi fejlődésének fejlesztő és hátráltató külső és belső mozzanatait teszi tudatossá. Ez a fejlődés torpan meg, fordul visszájára a monopolkapitalizmusban.

Mindenekelőtt: az ember ilyen — emberi — tudatosodása csak a vele kölcsönhatásban álló, tudatától függetlenül létező külvilág feltárása révén lehetséges. Az egyén igazi szellemi gazdagsága teljes mértékben függ valóságos kapcsolatainak gazdagságától, mondja Marx. Innen a *realizmus* döntő jelentősége minden művészet fejlődésében. Ámde minél reakciósabbá válik a burzsoázia, minél inkább csak hazugság, csak öncsalás révén varázsolhat hívei elé perspektívákat, annál elviselhetetlenebbé válik a realizmus az imperialista burzsoázia számára. Nem véletlen, hogy az utolsó félszázad polgári művészettörténetének központi kérdése: harc a realizmus ellen.

Itt is hasonló fejlődést látunk, mint amilyet tudomány és filozófia terén megállapíthattunk: az avantgardista értelmiség — gyakran tudattalanul — ennek a valóságot elkendőző tendenciának szolgálatában állt és áll. Ha cinikus nihilizmussal tagadja a fejlődést (a kapitalizmusét is), ha kizárólag befelé fordul és elutasítja a külvilág ábrázolását (a kapitalizmusét is), gyakran abban a tévhitben él, hogy szenvedélyes ellenzéke minden fennálló rendnek, hogy valamiféle „örök forradalmat" hirdet. A valóságban azonban kerülő úton valósítja meg azt, amire a reakciós monopolkapitalizmusnak szüksége van formaforradalmakkal megakadályozni, lehetetlenné tenni a mai állapot valósághű feltárásának művészi lehetőségét.

A valóság realisztikus ábrázolása mindig harcot jelent az emberért, a haladó fejlődések folyamán harcot a születendő új társadalom új emberéért. Mert az igazi művészet mindig humanisztikus, mindig az ember magasabb és magasabb fejlődési lehetőségeiért küzd, többoldalú, a külvilággal többoldalúan összekapcsolt, a külvilágból többet és többet felfedező és uraló, s ezért harmonikusabb emberért.

Ennek a kérdésnek becsületes felfedése tagadását jelenti az egész monopolkapitalisztikus rendszernek. Nem csoda, ha korunk formai forradalmai mindig világosabban, persze a legkülönbözőbb megnyilvánulási módokon eltávolítani igyekeznek a művészeteket ettől a feladattól, ha elvileg is az embertelenséget emelik az avantgardista művészet legfőbb elvévé (Ortega y Gasset Malvaux).

Nem arról van itt szó, hogy a monopolkapitalizmus embertelen, emberiséget pusztító, emberellenes mivoltát ne ábrázolja a művészet. Ép ellenkezőleg. A monopolkapitalizmus ordináré giccsművészete idillnek igyekszik feltüntetni a mai társadalom rémségeit. A magasrendű, az avantgardista művészet örök metafizikai elvet formál az embertelenségből és ezáltal — esetleg szubjektíve a legjobb ellenzéki szándékkal — eltereli a figyelmet a monopolkapitalizmus sajátos embertelenségéről, s egyúttal örök emberi sorsnak ábrázolja ezt az embertelenséget: mint az világ értelmetlenségét, irracionális káoszvoltát és benne az — örök szükségszerűségből — belsőleg is, külsőleg is eltorzult embert. (Itt

merül fel a művészetekben az a kérdés, amelyet a tudományban mint a rabszolgatudat kifejlesztését ismertettünk.)

Ez az eltorzulás kiterjed a monopolkapitalizmusban élő ember egész életére, önmagához, embertársaihoz, a külvilághoz való egész viszonyára. Világos tehát, hogy ez a tendencia a különböző művészetekben, a különböző művészetek különböző és egyenlőtlenül létrejött fejlődési fokain olyan sokrétűen jelentkezik, hogy itt még legvázlatosabb jellemzése is lehetetlen. Itt csak annyit jegyezhetünk meg, hogy a különböző mai irányokban jelentkező hamis szubjektívizmus és hamis objektívizmus egyaránt ennek az embereltorzulásnak művészi síkra történő vetületei. E tekintetben például kubizmus és szürrealizmus között elvileg nincsen semmi különbség.

Ezzel megszűnik, sőt visszájára fordul az a törekvés, mely a mult minden haladó művészetét jellemezte. Az is ábrázolta az osztálytársadalmak okozta eltorzulásokat. (Goya, Daumier, Balzac), de mindig mint eltorzulást ábrázolta s ezt tehette, mert volt min mérnie azt. A mai művésznek már nincsen ilyen mértéke, már nem is akarja, hogy legyen: így hat a l'art pour l'art-on a formaforradalmakon keresztül a monopolkapitalizmus erkölcsi rothadása a művészetre. Ezt a fejlődést már Tolsztoj megállapította Maupassantnál, akit pedig rendkívül tehetséges írónak tartott, de a dekadencia jelének tekintette nála, hogy nem tudja, sőt nem akarja tudni: mi a jó és mi a rossz, mi a harmónikus és mi az eltorzult, mi a beteg és mi az egészséges, mi a haladó és mi a reakciós stb. Ezzel a nemtudással, ezzel a tudástagadással mai művészek differenciálást akarnak létrehozni. Súlyosan tévednek, mert a valóságban a monopolkapitalizmus futószalagon gyártott egyformasága jön nálunk létre. Ernst Fischer a wroclawi kongresszuson szellemesen fejtette ki, hogy a mai élet és a mai művészet határtalanul differenciált, erkölcsi normáktól nem kötött egyénei úgy hasonlítanak egymáshoz, mint egyik tojás a másikhoz.

Itt azonban többről van szó, mint erről a — tudatosan szempontalan — nivellálásról. Ez a szempontalanság állásfoglalást jelent az eltorzulás mellett. Itt sem mehetünk bele a részletekbe, csak példaként hozzuk fel, mint a tudományoknál, a biologizmust: az „ősit" kiemelni az emberben, a művészi alkotásból kitörölni a civilizáció, társadalmasító folyamatot, amelyben a régi nagy művészet tevékeny részt vett. Ezzel pedig kivész a művészetből mindaz, ami ellen a monopolkapitalizmus az életben harcol, minden humanizmus; a dekadensen avantgardista művészet számára központi értékké válik: a mámor különböző fajtái a tudatossággal szemben, a kegyetlenség, a brutalitás, az emberiességgel szemben. Természetesen: ami az embertelen, brutális tényeket illeti, a régi művészet is ábrázolta azokat. Ámde ábrázolása az ilyen tények antihumanizmusának tudatában játszódott le, főleg azt hangsúlyozván: hogyan őrizte meg az ember embervoltát az osztálytársadalom létrehozta kegyetlenkedések ellenében. A modern művészet ellenben hozzászoktatja az embert a kegyetlenséghez, a brutalitáshoz, s így — akarva nem akarva — ideológiai szállászcsinálója lesz a fasiszta barbárságnak.

Mindez azáltal, hogy az élet elvi értelmetlensége, a világ elvi káotikussága, az ember elvi eltorzulása kerül az ábrázolás középpontjába, fatalizmusra, cinizmusra, prespektivátlanságra, pesszimizmusra nevel. Lelkileg hozzászoktatja az embereket a monopolkapitalista erkölcsi rothadáshoz, letompítja ellenállásukat a belőle áradó ideológiai mérgezéssel szemben, sőt — mivel a forma előidézte mámor ezekkel a mérgezésekkel szoros összefüggésben van — arra neveli az embereket, hogy kívánják a belső rothadást, a belső felbomlás eme mámorát, hogy cinikusan élvezzék a vele együttjáró csömört is. Thomas Mann helyesen állapította meg, hogy a betegség, a halál, a felbomlás iránt táplált szimpátia a mai dekadencia főismérve.

Végül: ez az egész folyamat valamennyi művészi formának felbomlásával jár együtt. (Ezt az avantgardisták sokszor tudatosan hirdetik is.) A formák felbomlása azonban nem a művészet magánügye. Azok a nagy formák, amelyeket az emberiség évezredes fejlődése kibontakoztatott, nem véletlenszerűek, nem konvenciók, persze nem is „örök törvények" ahogy azt az epigon akadémikusok hirdetik, hanem ezekben a formákban megnyilvánul ember és világ egymáshoz való viszonyának legelvontabb visszatükrözése, magasrendű tudatosított összefogása, aszerint, ahogy az emberiség kifejlődése, haladása a történelem folyamán kialakult, azokkal a variációkkal, amelyeket ez a fejlődés, ez a haladás magával hozott.

Így egyrészt nem véletlen, hogy az eltorzult ember művészetszemlélete ösztönösen ezek ellen a történelmileg kialakult tipikus formák ellen irányul, ezeket igyekszik felbomlasztani, ahogy például az absztrakt festészet a látható tárgyiasságot, mint ember és világ konkrét viszonyának egyik talpkövét. Ez a bomlasztó tendencia érthető, mint az erkölcsi betegség utáni vágyódás, mert hiszen a betegség, a feloszlás, a halál kívánása ezekben a formákban csakugyan nem találhat megfelelő kifejezési eszközt.

Másrészt nem véletlen, hogy itt nem egy új ember, egy új világ keresése áll szemben a régivel s állítja ennek megfelelően a régi helyébe, a megváltozott világnak megfelelőbb formái; ahogy Shakespeare viszonylott az antik drámához. Ma épen ellenkezőleg a régi formák tagadása a semmibe, az ürességbe, a tartalmatlanságba vezet, a művészetből többé-kevésbbé cinikus játékosság válik. Nem véletlen és nem egyedüli példa, hogy korunk egyik legreprezentatívabb regénye, Gide műve: *A hamis pénzverők* éppen azt ábrázolja, hogy ilyen emberek ilyen sorsából, melyet olyan világszemlélettel tekintenek, mint Gideé — szükségképen nem lehet regény, nem válhatik művészileg megformálttá.

A monopolkapitalizmus művészete összeomlott, mivel elvesztette minden haladó, emberi, társadalmi funkcióját. Amit ma elér, csak annyi, hogy az embereket arra a meggyőződéstelen beletörődésre, cinizmusra nevelje, ami a monopolkapitalizmus részére szükséges olyan rétegeknél, amelyekből nem csinálhat magának ordináré propagandája segítségével meggyőződött híveket.

A művészet tehát, amennyiben — akarva vagy nem akarva, tuda-

tosan vagy tudattalanul, közvetlenül vagy közvetve — kiszolgálta a monopolkapitalizmust, lemondott a művészet művészi elveiről: az emberiesség helyébe az embertelenség kultuszát, az ember és a világ formanyelvének, tárgyiasságának kimunkálása helyébe a formafelbomlást helyezte. Nincs-e jogunk itt az imperialista korszak művészi kultúrájának csődjéről beszélni?

V.

A kulturális ellenerők.

Persze alapos tévedés lenne azt hinni, hogy még a monopolkapitalizmus uralta országokban is ez a tudomány és művészet fejlődésének egyedüli útja. Nem. Ahogy a monopolkapitalizmus politikai és gazdasági uralmát szakadatlan és folyton élesedő osztályharcok ingatják meg, úgy áll a dolog a kultúra területén is. Ismét: nem áll módunkban ezt a harcot még csak vázlatosan is ismertetni. Csak néhány legfontosabb vonást emelünk ki.

Tudomány és művészet terén épen a legjobbak, a legkiemelkedőbbek ismerik fel a monopolkapitalizmussal való leszámolás szükségességét. Nem adhatunk, még csak megközelítőleg sem kimerítő névsort. Csak néhány jelentékeny nevet írunk ide: Heinrich és Thomas Mann, Shaw, Romain Rolland, Dreiser, Aragon, Eluard, Joliot Curie, Haldane, Einstein.

A természettudósok leghaladottabb, legtudatosabb részében mindig erősebbé válik az a meggyőződés, hogy egyedül a dialektikus materializmus az a módszer, mellyel az új természettudomány spontánul felmerülő dialektikus problémáit tudományosan meg lehet oldani. Ennek a folyamatnak persze ma még csak az elején állunk, de igen nagy perspektívákat mutat. (Bevnal.)

Az írók és művészek legjobbik része — növekvő mértékben — látja, hogy egyedül a szocializmus perspektívája adhat igazi perspektívát ember- és világábrázolásuknak, mentheti meg őket attól az emberi és művészi felbomlástól, ahová őket különben társadalmi létük sodorná. Ezt látták be Zola és Anatole France életük végén. Ez tükröződik később Thomas Mann, Romain Rolland, Dreisler, Sinclair Lewis fejlődésében. De a legvilágosabb eddig példa a francia ellenálás költészete.

Ez az út azonban a dolog természeténél fogva nem egyenes. Már beszéltünk arról, hogyan hasznosít a maga számára a monopolkapitalizmus minden — harmadik útba futó — álellenzékiséget, hogyan szolgálják — sokszor akaratlanul — az avantgardisták formafelbomlasztásai végső fokon az imperialista burzsoázia érdekeit. Ilyen körülmények között polgári tudósnak, írónak vagy művésznek nagyon nehéz megtalálni a helyes utat, hiszen annak logikája — végső fokon — osztályával való szakítás felé vezet. Mennyi ingadozás van például Sinclair Lewis vagy Shaw vagy Thomas Mann útján; hányan vannak, akik a legjobb, legkritikusabb szándékokkal indultak el — s mégis egyszerre a „harmadik úton", sőt a reakciós ideológia kellős közepén találták magukat.

Az ilyen ingadozások csak még határozottabban húzzák alá a kapitalista kultúra mai csődjét: aki nem tud nyiltan és kétségbevonhatatlanul ellene fordulni a monopolkapitalizmusnak, azt elnyeli a barbarizálás mélységbe húzó forgataga.

Ebben a kultúrharcban, humanizmus és barbárság eme harcában két világ mérkőzik egymással: a rothadó kapitalizmus és az épülő, az ifjú, növekvő szocializmus.

Most már ahhoz, amit eddig mondtunk, ahhoz, hogyan lett a kapitalista kultúra egy évszázados válságából annak nyilvánvaló csődje, még csak egy pár szót kell hozzátenni. Azt, hogy ez a változás a kapitalizmuson belül a legszorosabb összefüggésben áll a kizsákmányolás nagy ellenségének megnövekedtével. Egy félszázaddal ezelőtt a szocializmus még csak a tömegek mély áhítozása volt, s addigi útját levert forradalmak sora jelezte. Egy negyed századdal ezelőtt már a világ egyhatoda szocialista volt, a fiatal tanácsköztársaság már kiállta az intervenciók és a polgárháborúk tűzpróbáját, de még csak akkor készült fel arra, hogy lerakja a szocialista kultúra alapjait; Európában pedig akkor zajlott le az 1917 megindította forradalmi fellendülés befejezése.

Ma a szocialista Szovjetunióé az óvilág messze legnagyobb iparra, mezőgazdaságában most játszódik le az emberiség történetének egyik legnagyobb eseménye, a természetfeletti uralom véglegesítése; a második világháború bebizonyította, hogy a Szovjetunió a világ első katonai hatalma. De mivel mondanivalónkat mai témánkra kell leszűkíteni s így csak jelezhetjük: míg a kapitalista kultúra hosszú válság után csődbe került, a szocializmus a kultúra minden területén rohamos és hatalmas fellendülést mutat. Míg ott megtagadják az emberiség multjának legnagyobb hagyományait, itt e hagyományok alapján újtípusú tudomány, filozófia, irodalom, művészet jön létre. Míg ott a kultúra elsenyved a monopolkapitalizmus létrehozta halálos elszigeteltségben a nép életétől, itt a dolgozó nép legjobb hagyományaiból nő ki az új kultúra. Míg ott csődbe került a kapitalista mult, itt megszületett az emberiség jövője: az új társadalom, az új ember, s vele az azt kifejező új szocialista kultúra.

És a két világ harca ma a Szovjetúnión kívül is egészen másként áll, mint egy negyedszázaddal ezelőtt. A kínai nép hosszú harca eljutott a felszabadulás küszöbére és vele megindulóban van az elnyomott gyarmati népek győzelmes forradalma. Közép-Európa népei kitépték magukat a monopolkapitalizmus fullasztó szorításából, megteremtették nép demokráciáikat, megkezdték építeni a szocializmust. És hogy a nyugati, még kapitalista államokban milyen ingatag alapon áll a monopolkapitalizmus egyeduralma, a dolgozók elnyomása, a kultúra elsenyvesztése, azt a francia és olasz tömegsztrájkok, a politikai válságok állandósulása világosan mutatja.

Ez a világtörténeti háttere a kapitalista kultúra csődjének. Más formák között pusztul el, mint hajdan a rabszolgatársadalom. De rothadásának bűzét ma már oly messzire lehet érezni, mint az antik kultúráét a népvándorlás korában.

VI

Aktuális feladataink.

Mi következik mindebből miránk, magyarokra? Politikailag, gazdaságilag világos, hogy melyik utat választottuk, melyik úton megyünk jövőnk felé. Ezzel pedig létrejött a döntés a kultúra területén is.

Ámde éppen *a* kultúra területén, nem mechanikus magátólértetődőség gel, semmiképen sem pusztán adminisztratív módon adódik a régi, csődbejutott kultúrával való leszámolás, az új kultúra építése annak politikai és gazdasági új alapjaiból. Ehhez tudatosság, tudatosan teremtett új társadalmi, emberi és kulturális magatartás is kell, ami csak egy hosszabbrövidebb átnevelési folyamat eredménye lehet, nem pedig bürokratikus intézkedéseké.

Itt azonban nyiltan ki kell mondani: a kultúra területén messze elmaradtunk a politika, a gazdaság mögött. A csődbejutott régi, kapitalista kultúrának nemcsak a levitézlett Horthy-rendszer nyilt és titkos hívei között vannak támogatói, hanem — sajnos nem kis számban — azok között is, akik politikailag és gazdaságilag az új felé hajlanak, akik hívei a népi demokráciának, vagy legalább is rokonszenveznek vele.

Magyarország a kapitalizmus fejlődésének „porosz útját' járta. Ez azt jelenti, hogy a hűbéri maradványokkal telített, politikailag az arisztokráciától és a dzsentritől vezetett, kultúrálisan messzemenően e kultúra megmerevedésétől és felbomlásától irányított Magyarország belenőtt az imperializmusba. A kultúra területén ennek az volt a következménye, hogy a régi, a dzsentri-Magyarország dekadenciája összenőtt a monopolkapitalisztikus dekadenciával, hogy két reakciós áramlat összeolvadásából jött létre a sajátos magyar reakció. Ezt a problémát Ady Endre már 1906-ban világosan látta, amikor egy párizsi levelében ezt írja: „Amit Magyarországon még csak dadogva mond a reakció, annak Nyugaton már fényes stilisztikája van".

Ilymódon a magyar kultúrában egyrészt az történik, hogy a hűbéri maradványok rothadása belenőtt abba a rothadásba, melyet a magyar kapitalizálódás a nyugati imperialista kultúrákból importált. Nem véletlen, hogy nincs az a dekadens nyugati ideológia a szellemtudománytól a szürrealizmusig, a freudizmustól a fajelméletig, amelynek nálunk ne lett volna talaja, mely ne egyesült volna szervesen a régi dzsentri-Magyarország felbomlási folyamatával. És ennek az összeolvadásnak az a különösen veszélyes oldala, hogy meglehetősen mély gyökerei vannak a politikailag baloldali, sőt munkáspárti értelmiségben is; hogy az az általánosan elterjedt imperalistakorbeli előítélet, mintha épen ezek az irányok reprezentálnák a kultúrális haladást, sőt a „forradalmat", nálunk, épen a baloldali körökben nagyon el van terjedve még ma is.

Másrészt azonban a magyar fejlődés ilyen „porosz útjából" az is következik, hogy a kapitalizálódó dzsentri-Magyarországnak mindig megvolt a maga egészséges ellenzéke, legkivált a kultúra területén. És itt nemcsak 1848-ra és azt előkészítő korszakra gondolunk, hanem még a kiegyezés utáni, éppen kulturálisan meglehetősen sötét időre (Vajda, Tolnai stb.). Így

a magyar kultúrában megvannak, elevenen élnek, vagy könnyen felélesztheték a haladó kultúra, a hűbéri maradványok elleni harcok hagyományai is. Általában véve a kultúra egész területén, persze irodalomban és művészetben sokkal erősebben és határozottabban, mint a tudományban s legkivált a filozófiában.

Milyen legyen most már a mai harc? A forradalmi törvényszékeknek már a nagy francia forradalomban szemükre szokták vetni, hogy „amalgámokat" csinálnak; hogy válogatás nélkül együtt ítélkeznek — nem egyszer kíváló — reakciós ideológusok, aktív ellenforradalmárok és közönséges sikkasztók felett.

Ám az ilyen „amalgámok" az ellenforradalom természetéből nőnek ki. A nyugatról, az angolszász államoktól, legtöbbször Mindszentyék közvetítésével irányított ellenforradalmi mozgalmak egységbe igyekeznek fogni mindenkit, akit valóságos vagy képzelt politikai, gazdasági, kulturális érdekei szembeállítanak a népi demokráciával, vagy aki akárcsak a mult még le nem küzdött ideológiai maradványok következtében viszolygást, idegenkedést érez a népi demokráciával, a szocializmussal szemben. Így történik, hogy elsősorban magában a társadalmi valóságban és csak azután a népbíróságok aktáiban egyesülnek az aktív ellenforradalmárok, a szabotőrök és sikkasztók, például a népi romantika megrögzött, korlátolt híveivel. Itt az „amalgám" igazsága.

Persze a teljes igazsághoz az „amalgám" részletes elemzése, elemeinek feltárása is hozzátartozik. Melyek ezek az elemek? Mindenekelőtt

a klerikális reakció. Már a régi Magyarországon ez volt a haladás legfontosabb kerékkötője, 48-tól, sőt 48 előttről egészen az egyházpolitikai törvényekig, végig az egész Horthy-korszakon. Ma itt van a — Román keresztül Washingtonból irányított — nyugati reakció politikai és szellemi központja;

a régi, névleg népi-nemzeti, a valóságban *német reakciós kultúra* magyarországi hagyományai. Ezek legpregnánsabban nyilvánulnak meg az úgynevezett szellemtudományi módszerben, amelynek — ne húnyjuk be szemünket — megvannak a maguk gyökerei a magát baloldalinak tekintő tudományban és irodalomban, sőt a munkáspárt egyes ideológusai között is.

Magyarország polgárosodásával együtt beszivárgott, beáramlott *nyugati dekadens irányok* hívei. Itt igen nagy a tarkaság: a szürrealizmustól és az absztrakt festészettől egészen a freudizmusig. Itt a legelevenebben él az az illuzió, mintha ezek a dekadens irányzatok „forradalmiak" lennének, ezért van ezeknek az irányoknak viszonylagos számos hívük a munkáspárt soraiban is;

a népi romantika, mint a magyar parasztság gazdasági, politikai és kulturális elmaradottságból létrejött romantikus antikapitalizmus. A magyar népi irodalomban és művészetben persze kezdettől fogva két irány harcol egymással. Az egyik felismerte a parasztság elmaradottságának összes hátrányait és ennek megfelelően kereste a valóságos kivezető utat, a munkás- és parasztszövetséget. A másk irány — tudatos vagy nem tudatos reakciós tendenciával — megörökíteni törekedett a parasztság végzetes elszigeteltségét a magyar társadalomban, elmaradottságának egyik legfontosabb okát;

Darvas József helyes kifejezése szerint „népi gettót" igyekezett teremteni és a parasztságot ebbe bezárni. Ez a megkövesedett romantikus antikapitalizmus ma rendkívül kedvező talaj az összes egyéb reakciós ideológiák felvétele, elsajátítása számára, ahogy már régebben is elszakíthatatlan szálak fűzték politikailag a dzsentri-dekadenciához, kultúrálisan a nyugati, a felbomló monopolkapitalizmus létrehozta filozófiai és művészi irányzatokhoz. (Ortega y Gassetól Giono-ig.)

Ez ellen az „amalgám" ellen kell küzdeni.

Mindenekelőtt mozgósítani, tudatosítani, széles tömegek közé elterjeszteni kell a magyar kultúra nagy haladó jellegű hagyományait, legfőképen — a művészet és az irodalom terén — a magyar talajon szervesen nőtt realizmus hagyományait.

Ahol ezek a hagyományok gyengébbek, főképen a tudomány, a filozófia terén, ott szövetségesünk e harcban a világ minden nagy haladó ereje, legfőképen a Szovjetunió kultúrája, a forradalmi munkásság tudományos világnézete: a dialektikus materializmus. Ezt kell a lehető legszorosabb összefüggésbe hozni a dolgozó magyar nép legjobb kulturális hagyományaival, ennek segítségével kell kritikai revizió alá vetni az egész magyar történetet, a magyar kultúra egész fejlődését, kell kíméletlen kritikával illetni az abban megnyilvánuló reakciós tendenciákat s kell egyúttal felfedezni és népszerűsíteni az ott megnyilvánuló, elfelejtett, a reakció által elhazudott haladó, forradalmi hagyományokat. (Magától értetődik, hogy az irodalom és a művészet terén, ahol viszonylag jobban állunk, sem szabad beérni pusztán a nagy magyar haladó — realisztikus — hagyományok felélesztésével és népszerűsítésével. Itt is mozgósítani kell az emberiség fejlődésének összes haladó tendencáit, különös tekintettel a Szovjetunióban most épülő szocialista kultúrára.)

Ezen a vonalon kell mozgósítani a politikailag és gazdaságilag felszabadult munkásság és parasztság legjobb erőit, a belőlük kiemelkedő új tehetségeket, a bennük keletkező új fogékonyságot a haladó kultúra iránt. E fogékonyság feléledése, ilyen új tehetségek felmerülése természetszerűleg spontánul indul meg a munkásság és a parasztság gazdasági és politikai felszabadulásából. Azonban semmiképen sem szabad beérni azzal, ami pusztán spontán történik. A munkásság és a parasztság államának, a munkások és a parasztok társadalmi szervezeteinek első kötelessége ezt a kultúrpolitikát tudatosan szolgálni. Megteremteni az ú tehetségek felemelkedésének anyagi és kulturális alapjait; létrehozni azokat a körülményeket, amelyek a munkások és parasztok új fogékonyságát a helyes kulturális irányba terelik: számukra elérhető módon elterjeszteni köztük a magyar és a nemzetközi haladó kultúra legjobb alkotásait, megakadályozni azt, hogy a rothadó monopolkapitalizmus dekadenciája tévútra vezesse őket.

Végül, a jóhiszemű és tehetséges értelmiséggel, azzal a részével is, amely ma még ingadozik, sőt tévelyeg, meg kell értetni a kultúra mai világhelyzetét. Meg kell értetni, hogy korlátolt provincializmus tőle, a világtörténet mai fejlődési irányainak meg nem látása, az, hogy a csődbe jutott kapitalista kultúrában valami magasrendűt lát, magasabbrendűt, mint ami a fiatal szocializmusban, a népi demokráciában épül. A kapitalista kultúra

csődjét lépten-nyomon, a kultura minden területen konkréten le kell leplezni.

Meg kell értetni velük, hogy a magyar nép felszabadulásával együtt ők is felszabadultak, meg kell értetni, hogy ennek az új igazi szabadságnak mi a tartalma, mik a formái; meg kell értetni, hogy szabad emberhez méltatlan kapitalista kultúra mai állapota teremtette rabszolgatudat, amelyet még sok jóhiszemű ember is — a polgári demokrácia hamis ideológiája következtében — a szabadság tudatának tekint.

Segíteni kell ezt az értelmiséget abban, hogy megváltoztassa kulturális magatartását, hogy megtanulja becsülni, helyesen értékelni a társadalmi tudatosodás emberi, erkölcsi, kulturális felsőrendűségét az irracionalizmussal, a miszticizmussal, a mítoszteremtés önkényével és káoszával szemben. Segíteni kell, hogy kiépítse magában az igazán szabaddá lett ember életfelfogását, törekvését a harmónia, a teljesség felé, hogy tudatosan és ösztönösen elutasítsa az eltorzulás, a betegség, a felbomlás kultuszát.

Mindez bonyolult és nehéz feladatot állít elénk. De megoldhatót, mert a világtörténet menete támogatja annak megoldását. De tisztában kell lenni azzal, hogy ez a világtörténeti fejlődés csak támogatja, csak segíti e feladat megoldását, nem hozza azonban létre automatikusan magát a megoldást. Ahhoz hosszú, céltudatos és türelmes munka kell és nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a pusztán adminisztratív intézkedések e feladatok megoldására nem elegendők, sőt bizonyos fokon túl károsak.

Feltártuk a kapitalista kultúra csődjét. Ennek igazsága azonban nem jelenti azt, hogy a csődbe jutott monopolkapitalista kultúra egyszerre, magától el fog tűnni. Sohasem szabad elfelejteni Lenin megállapítását, hogy a kapitalista rendszer nem omlik össze magától, le kell dönteni. Ez teljes mértékben vonatkozik a kapitalista kultúrára is

MEGVÁLTOZOTT VILÁGKÉP

Nem könnyű dolog a bennünk és a körülöttünk létező világ minőségi, szerkezeti megváltozását elevenen elképzelni. Érzéseink és gondolataink, élményeink és fogalmaink együtt változtak az objektív valóság változásaival. Még pedig nemcsak tartalmukban, hanem szerkezetükben is. Ezért az emberek önkénytelenül a multat a jelen kategóriáiban szokták maguk elé idézni. Köztudomású, milyen hatalmas költői fantázia kell ahhoz, hogy valaki a maga gyerekkorát igazi mivoltában megelevenítse. És a történetírói zsenialitás szintén a mult valódi szerkezetének és dinamikájának újjáélesztésében áll, nem pedig abban, hogy a mult jelmezeiben napjaink társadalmi és lelki szerkezete jelenjék meg, amit pedig még olyan híres történetíróknál is, mint Mommsen észlelhetünk.

De a változás ilyen eleven elképzelésének még más nehézségei is vannak. Ilyen nehézséget teremt az egyenlőtlen fejlődés, mind objektíve, mind szubjektíve. Fővonalában az ilyen fejlődés nem kiegyenlítődés, nem egyértelműen megnyilvánuló új világot hoz, hanem ellentétes mozzanatok kiéleződését, polarizációját. Az új és a régi harcának, amelyet Sztálin helyesen tekint a dialektikus fejlődés központi kérdésének, ilymódon sajátos formái alakulnak ki, amelyek a legtöbb ember számára eltakarják az időknek lényeges megváltozását. Ehhez járul, hogy még a legradikálisabb, a legforradalmibb átalakulás sem lehet soha százszázalékos. A régi világ tartalmi és szerkezeti maradványai évtizedekkel, sőt néha évszázadokkal túlélik az őket létrehozó társadalom összeomlását. Ilyen körülmények között szubjektíve nem egyszer nehézségeket okoz eldönteni: mi a lényeges? A keletkező vagy az elhaló? Az előretörés vagy az ideológiai remanencia? Sztálin helyesen döntött a keletkező elhatározó fontossága mellett, még akkor is, ha a napi erőviszonyok olyanok, hogy az elhaló látszik hatalmasabbnak.

A mi problémánk nehézségét még az is fokozza, hogy azok az új tartalmak, amelyekről beszélni fogunk, elméleti értelemben nem újak. Annak a harminc évnek döntő változásai az emberek világképében, amellyel itt foglalkozni fogunk, központi tartalma elméleti értelemben nem új: a marxizmus tanainak világtörténeti gyakorlati igazolásáról van szó. Ámde, mint a későbbiekben látni fogjuk, mégis van itt valami dön-

tően új: a marxista világnézet az orosz forradalom harmincéves fennállása következtében kilépett az elméletből, meghatározta a világ tekintélyes részének gazdasági és társadalmi szerkezetét és ennek megfelelően konkrét világképévé vált az emberiség leghaladottabb, milliókat számoló részének. Ugyanakkor azonban, mint ugyancsak látni fogjuk, a világ és a világkép ilyetén megváltozása minőségi változásokat idézett elő az ellenpóluson álló emberek egész világképében is.

1.

Az „állandó" világ megszűnése.

Próbáljunk most már gondolatainkban és érzéseinkben visszamenni 1917 november 7-ike mögé. Ha a világkép számára legfontosabb mozzanatot akarjuk magunk elé idézni, úgy arra kell visszaemlékeznünk, hogy abban az időben a legtöbb ember végső fokon úgy érezte, hogy „szilárd", hogy „állandó" világban él; ez vonatkozik még a magukat szocialistáknak vallók túlnyomó részére is. Ha a német szocialisták az eljövendő osztálynélküli társadalmat „Zukunftsstaat"-nak nevezték, úgy már e kifejezés is világosan rámutat elképzelésük gyakorlati utopizmusára. Ez elképzelésben két minőségileg ellentétes társadalom áll egymással szemben, a jelen tőkés termelése és a jövő szocializmusa; a dinamikus átmenet e világképből hiányzik. A kapitalizmus világa — számunkra itt elsősorban fontos ideológikus szimptómáival — legtöbb ember tudatában mint állandó, mint szilárd világ szerepel. A gondolkodásnak és érzésnek kapitalizmus-létrehozta ideológiai szerkezete mint „az" emberi elv szerepelt. A kapitalista társadalom sajátos jelenségei, például felfogása az egyéniségről, a szabadságról, stb. így jelentkeztek az emberek tudatában. A szocializmus puszta horizont volt. Jellemző, hogy még az első világháború után is az emberek elképzelésében a béke mint visszatérés jelentkezett a háború előtti állapothoz; a status quo ideálja lebegett szemük előtt. Ezt még Szabó Ervin utolsó írásaiban is észlelhetjük.

1917 november 7-ikének első hatása főleg Oroszországon kívül csak nagyon kicsiny kisebbségben nyilvánul meg mint egy világmegváltozás élménye. John Reed egyike a kevés kivételnek. De még Oroszországban is az ellenség soha többé nem ismételt taktikája, a szabotázs ama primitív formája, hogy az értelmiség túlnyomó része egyszerűen elhagyja helyét és passzív rezisztenciával igyekszik megbuktatni a proletariátus uralmát, mutatja, mennyire átmeneti epizódnak tekintette a többség az emberiség történetének eme fordulópontját. Úgy számoltak a munkásállam összeomlásával, mint aminek heteken vagy hónapokon belül múlhatatlanul be kell következnie. És ez az érzés nagyon sokáig nem hal el. Még évtizedek után is „kísérletnek" nevezik a szocializmus megalapítását és kiépítését.

Azóta harminc év telt el. Mi változott? Azzal, hogy hozzá kellett

szokni a Szovjetúnió állandóságához, élménnyé vált — nemcsak a marxistákban — a fennálló kapitalista világ tranzitorikus jellege. Marx ezt kezdettől fogva hirdette. Most azonban általános meggyőződéssé és élménnyé vált: az emberek túlnyomó része fokozódó mértékben nem tekinti többé a fennálló társadalmi világot véglegesnek. Persze, ezen az alapon belül a magatartások rendkívül különbözők: kezdve a feketézők tobzódásain (utánunk a vízözön . . .), végezve ama „világösszeomlást" hirdető filozófiákig, amelyek 1917 után tömegesen lépnek fel. A sort Spengler nyitja meg. De Spengler még észszerű és összefüggő világképet ad, ahhoz képest, ami Jaspersnél és Heideggernél a két háború közt, Sartre-nál a második világháború után megnyilvánult. A társadalmi világ tranzitorikus voltának kényszerű átélése a polgári értelmiség nagyrészében mint nihilizmus jelentkezik.

Az új nihilizmus ideológiai formája az egyik oldalon az, hogy a társadalom tranzitorikussága, vagyis a régi, a megszokott társadalmi világ múlhatatlan megszűnésének perspektívája a Nihil perspektíváját tárja a polgári gondolkodók elé. Spenglernél ez mint egy-egy világ összeomlása jelentkezik, adott esetben mint az egész európai kultúra összeomlása; az exisztencializmusban a világ elvesztette szilárdságát, összefüggését, értelmességét, az ember közvetlenül a Semmivel áll szemben. Nálunk ezt Márainál lehet a legvilágosabban látni, de például nemrég Sőtér István is abból vezeti le a szürrealizmust, annak viszonylagos jogosultságát, hogy szerinte a felszabadulás előtti Magyarországnak nem volt „valósága".

A polgári értelmiség egy másik részében ezt a nihilizmust az a világkép egészíti ki, hogy értelmes, összefüggő, valóságos világ csak a régi, az első háború előtti világ lehet, illetőleg annak ideológiai látszata. Innen a „polgári életforma" védelme, innen az az általános felfogás, mintha a kultúra azonos volna az utolsó századokban kialakult polgári kultúrával. Ez is megváltozott világkép, mert a régi most már csak mint vágyálom létezik, nem mint realitás. Realitás: a világ átalakulása, a tranzitorikusnak felismert világ kicsúszása a polgári ideológusok lába alól.

Így a szocializmus létezése gyökerében megváltoztatta a polgárság világképét, lényegében nihilistává tette, azáltal, hogy rájuk kényszerítette a polgári világ tranzitorikusságának, szükségszerű elmúlásának belátását, s e belátás pozitív perspektíva nélkül csak a nihilizmusba torkolhat.

Ellenkező világkép-megváltozás jött létre 1917 következtében a munkásságban. A reformizmus világnézeti hatása megteremti széles munkásrétegekben „végcél" és „mozgalom" kettősségét. A végcél megfelel a „Zukunftsstaat" utopizmusának. Ez az utopisztikus gondolati szerkezet azt jelenti, hogy a „végcél" nincs szerves kapcsolatban az aktuális napi kérdésekkel. A szocializmus felfogásának ez a kettészakadása bizonyos, hosszú ideig be nem vallott irracionalizmust hoz létre a munkásöntudatban. A reformizmus következtében kivész a munkásmozgalom öntudatából értelem és ész dialektikája; az imperialista ideológia hatása

alatt azonosítják az értelmet az ésszel. S mivel a reformizmus minden gyakorlatot az értelem színvonalára süllyeszt le, mivel ez a reformista gyakorlat a gyakorlatban teljes csődöt mutat, ahol is a fasizmus uralomrajutása csak betetőzése a gyakorlati csődök szakadatlan sorozatának, még a forradalmi szellembe is irracionalista elemek vegyülnek. (Sorel.)

A Szovjetúnió léte és fejlődése a gyakorlati gondolkodásba szervesen bevezeti a történelem észszerű útját. A forradalmi gyakorlat: értelem és ész dialektikájának elméleti és cselekvésbeli helyreállítása. A szocializmus létrejötte, történeti ténnyé, világtörténeti tényezővé válása a munkások világképe szempontjából mindenekelőtt azt jelenti, hogy a szocializmus megszűnt a jövőbe álmodott állapot lenni, hogy a szocializmus a munkások világképében elvesztette statikus jellegét. Ellenkezőleg: cselekvések eredőjeként jelenik meg, mind keletkezésében, mert az osztályharc szerves következménye, valami, ami a szakadatlan osztályharc folytonosságából — bár ugrásszerűen — kinő, mind létében, mert a szocializmus többé nem valami ideális állapot, ahol is az osztályharc megszűnik, hanem felújult, a legtöbbször még élesebb osztályharcok tárgya és küzdőtere. A szocialista állam (Zukunftsstaat) fegyvernek bizonyul a szocializmus védelmében, felépítésének céljaira, ellenségeinek leverésére. A világ munkássága szemtanujává lett a szocializmus lépésről-lépésre történő kibontakozásának. Így széles tömegek világképe megváltozott: a szocializmus az ő szemükben nem állapot többé, nem elvont jövő, amely valahol vár rájuk, hanem folyamat, harc. Harc, amelyben — a Szovjetúnión kívül bár, kapitalizmusban élve bár — ők maguk is cselekvőleg résztvesznek.

Ebből mindenekelőtt reform és forradalom dialektikaellenes kizáró ellentétének megszűnése következik. Az orosz forradalom előtti világképben a reform mint valami kicsinyes, praktikisztikus, prózai jelenség szerepelt, a forradalom mint valami „magasztos", pathetikus, tele görögtüzes irracionalizmussal, poézissel. A harmincéves tapasztalat, harmincéves küzdelem a szocializmusért a Szovjetúnióban, harmincéves küzdelem a szocializmus ellenségei ellen a Szovjetúnión kívül felbontja a gyakorlati próza és poézis emez ellentétét. Mert a valóságban reform és forradalom szakadatlanul átcsapnak egymásba. Kiderül, hogy számos reform csak a forradalom kivívása után lehetséges, hogy viszont nem egy reform kiharcolásáért, vagy akár megvédéséért forradalmi eszközöket kell igénybevenni, stb. De ez az átcsapás egyúttal életbeli, átélhetővé vált cáfolata a reformizmus világképének: mintha reformok segítségével, reformok útján valamely társadalmi rend forradalom nélkül átnőhetne a másikba. Nem kompromisszumról, sőt még csak nem is kölcsönös kiegészítésről van itt szó, hanem a cselekvés céljainak konkréttá vált megfogása révén létrejövő ellentmondásos dialektikai egységről.

A világkép emez átalakulása ebben a döntő kérdésében a mozgalmi gyakorlatban nyilvánul meg a legpregnánsabban. De nem szabad elfelejteni, hogy ennek a kérdésnek világnézeti jelentősége az említett fontos példánál sokkal általánosabb: kontinuitás és diszkontinuitás dialektikájáról van itt szó, olyan dialektikus összefüggésről, amely a gyakor-

lati politikai cselekvéstől a modern fizika problémáiig végigvonul a valósághoz való egész viszonyunkon. És világnézeti megoldás, kontinuitás és diszkontinuitás objektív, dialektikus, ellentmondásokban mozgó egységét csak az tudja megtalálni, akiben a világkép megváltozása, a helyes világkép kialakulása tudatossá válik.

2.

Konkrét perspektíva vagy nihilizmus.

Látjuk, alapvető változás állt be az emberek világképében. Látjuk a nagy aktuális dilemmát is: történelmi perspektíva vagy nihilizmus. Ez a változás természetesen nem a semmiből jött, bár minőségileg új alakot öltött az októberi győzelem után. Mint általános probléma már a francia forradalom óta kísért. (Az addigi forradalmaknak nem voltak ilyen kihatásai: az emberek úgy fogták fel őket, mint időtlen elvek összeütközéseit.)

Így 1789 az első fázis kezdete. Az egyik oldalon a polgári haladás történelmi védelme jön létre a francia forradalom hatása alatt (Hegel filozófiája, a restauráció-korabeli történetírók), a másik oldalon ideológiai kísérlet történik visszamenni a francia forradalom előtti állapotba (romantika). Minden restaurációs romantikus világnézet szakadatlanul összeütközésbe kerül a társadalmi valósággal, a rohamosan fejlődő kapitalizálódással. És ebből az összeütközésből bontakozik ki a romantikus csalódás ideológiája. (Balzac és Stendhal e csalódásnak társadalmi történetírói, Schopenhauer viszont kihozza a romantikából a benne lappangó nihilista filozófiát.)

1848-cal kezdődik a második fázis. A változás a szocialista munkásmozgalom nyílt, harcos formában való fellépésével indul meg. Ezzel merül fel, legalább mint a gyakorlatban hatékony perspektíva-probléma, a kapitalista társadalom tranzitorikus jellege. A polgári ideológia mindinkább átalakul a tőkés társadalom apologetikájává. Azonban ez apologetikának erőfeszítései nem tudják a nihilizmus széles elterjedését feltartóztatni. (Nietzsche mint e nihilizmus vezető filozófusa, Dosztojevszkij mint e világnézeti válság krónikása.) A nihilizmussal szembenálló polgári ideológia gyengesége nyilvánvaló: látszólag rendíthetetlenül fennáll a polgári társadalom „szekuritása", ennek gondolati védelme azonban lélektelen, pátosznélküli; nem adhat többet, mint — a legjobb esetben — az egyéni élet értelmének védelmét egy magában véve értelmetlen világban, s ez értelem múlhatatlanul összeomlik, pesszimizmusba és nihilizmusba csap át, mihelyt a „szekuritás" csak egy kissé megrendül. Ezzel szemben a munkásmozgalom történeti perspektívájának meggyőző erejét, mellyel szemben a Bismarck-féle „szocialista törvény" tehetetlennek bizonyult, messze a munkásmozgalmon túl érzik. Megtorpanás csak akkor áll be, amikor a reformizmusnak sikerül belülről alásni a munkásmozgalom világnézeti alapjait.

1917 november 7-ikével kezdődik a harmadik fázis. Kiemelendő: a szocializmus konkrét napi problémává lett. A döntő vita most már kevésbé a szocializmus körül általában folyik, mint akörül, hogy ez vagy az a konkrét cselekedetünk elősegíti-e vagy hátráltatja-e a szocializmus kibontakozását, a Szovjetúnió ilyen vagy olyan intézkedése, ilyen vagy olyan külpolitikai konstellációja előnyös vagy hátrányos-e a szocializmus növekedése részére. Ezzel azonban a perspektíva kérdése lényegében, szerkezetében megváltozik: csak a konkrét történeti perspektíva, vagyis a szocializmus felé, illetőleg a szocializmus kiépítése felé tett valóságos lépések teremtenek hatékony egyensúlyt a nihilizmus ellen. A szocializmus pusztán általános igenlése, elvontan általános perspektívája ellenben a legteljesebb mértékben összefér e nihilizmussal, sőt új nihilizmust támaszthat alá. (Lásd az exisztencializmust.)

A szocializmus valóságos fennállása ugyanis egyszerre napfényre hozza, konkretizálja az ember életének, életvitelének a társadalommal összefüggő összes problémáit. Ezáltal a társadalmi tudat középpontjába emeli azokat, mind a híveknél, mind az ellenségeknél.

Ilyen módon 1917 óta megváltozik a reakció egész fiziognómiája. Világtörténeti méretben defenzívába szorult, ami a mindennapi cselekvés terén kétségbeesett, nihilista aktivitás formájában nyilvánul meg. 1917 előtt a reakciós gondolkodás uralkodó formája a konzervativizmus volt, a quieta non movere. Olyan emberek mint Bismarck, vagy Tisza István a típusai ennek a konzervativizmusnak, s a konzervatív publicisztika szereti ezzel a típussal éppen a demagógot szembeállítani. 1917 után, 1917 következtében azonban éppen a demagógia lesz a reakció uralkodó politikai és ideológiai formája. Mussolini és Hitler e tekintetben új típusok a régi reakcióval szemben. Mert azok, akik módszereiknek bizonyos fokig előfutárai voltak (Lueger, Boulanger, stb.), a maguk idejében csak epizód szerepet játszottak. A quieta non movere helyébe az álforradalom ideológiája lép: demagógikusan felkorbácsolni minden hátramaradt ösztönt, hogy a haladás centrumát, a Szovjetúniót és annak híveit fizikailag meg lehessen semmisíteni. A régi, a konzervatív reakció arra törekedett, hogy a tömegek intézményes fékentartásával, letargiába süllyesztésével szilárdítsa meg a maga uralmát; az új, a fasizmusba átnövő reakció ellenben a tömegek demagógikus mozgósításával dolgozik. Ez a demagógia minden erkölcsi gátlást megszüntet. Éppen a reakción belül teljesedik ki a modern nihilizmus. A hazug mítoszok részegsége mögött világosan látható a teljes világnézeti nihilizmus is: nem hisznek semmiben, még saját demagógikusan hirdetett tanaikban sem. (Lásd Rauschning feljegyzéseit Hitlerről.) Demagógia és nihilizmus emez összekapcsolása ma is létezik; elég ha De Gaulle és Malraux kapcsolataira gondolunk.

A szocializmus fellépése óta a polgári világnézet leglényegesebb tartalma: harc a marxizmus ellen; persze ennek a mozzanatnak fontosságát a polgári világnézet a legritkább esetben vallja be. 1917 óta ez a motívum uralja a polgári cselekvés egészét: aki tömeget akar megmozdítani, valami formában a szocializmus arzenáljából kell érveit el-

sajátítani és azokat demagógikusan eltorzítani. Ismét Hitler a klasszikus példa. De még nem kifejezetten fasisztáknál is mindennapi jelenség a „terv" gondolatának fetisisztikus, demagógikus felhasználása.

A másik oldalon a szocializmus megvalósulása új perspektívát ad minden gondolatnak, s ez visszahat a gondolkodás szerkezetére is. Már nem arról van szó: szocializmus-e a kivezető út a kapitalista társadalom ellentmondásaiból, hanem arról: milyen ez a szocializmus, milyen cselekedetek, milyen lépések közelítenek hozzá vagy távolítanak el tőle? Mivel a szocializmus a Szovjetunióban valósággá vált, az így létrejövő magatartás egyúttal állásfoglalást is jelent a Szovjetunióhoz. Most igazán a valóság vált az elmélet, a perspektíva mértékévé. Nem a — mindig létező — empirisztikus reálpolitika értelmében, mely egyszerűen a közvetlenül adott napi valóság közvetlenül észlelhető felületes irányzatai között lavíroz. Itt igazán termékeny elméleti kölcsönhatásról van szó a marxista elmélet és korunk döntő társadalmi valósága között. Egyrészt a marxizmus elméletének eddig elért legmagasabbrendű igazolása a szocializmus létrejötte, felépítése, ellenállhatatlan ereje a Szovjetunióban. Ez az a valóság, amelyet a marxi elmélet előre látott. (Góthai program bírálata és a Szovjetunió konkrét viszonyai.) Másrészt az élet, Lenin szavai szerint, „ravaszabb" mint a legjobb párt legjobb elmélete, a valóság gazdagabb a legjobb elméletnél is s az elmélet ereje, életképessége éppen abban áll: felkészülve lenni ilyen fordulatokra, ilyen „meglepetésekre", megtalálni a marxizmus alapelveiben azt, ami a váratlanul újat mégis szervesen beleilleszti az elméletbe.

Ez az új magatartás, az elméletnek ez az új viszonya a valósághoz, a perspektívának a jelen gyakorlatához, a marxizmusnak általános tömeggyakorlattá válása e harminc év folyamán csak lépésről-lépésre bontakozott ki, a Szovjetunióban is, még inkább a Szovjetunió hatása alatt a kapitalista országokban. De ma ez új magatartásnak legalább elemei megvannak a legszélesebb tömegekben; a szocializmus győzelme a marxizmus lényegét a dolgozó tömegek gyakorlati világnézetévé tette. (Ennek a megállapításnak egyáltalában nem mond ellent az, hogy a dolgozó tömegek igazi marxista nevelése még csak a kezdet kezdetén tart; de ma, három évtized győzelmes forradalmi tapasztalatai után ennek a nevelésnek megvan már a társadalmi alapja, konkrét lehetősége.)

Elmélet és gyakorlat ilyen új típusú összeforrása, az a tudat, hogy saját munkánkkal, saját harcainkkal teremtjük meg a magunk világát, a nekünk megfelelő, emberhez méltó világot: itt az ellensúly a nihilizmus ellen. A nihilista reakció azért kénytelen a tömegek — félrevezető, demagógikus — aktivizálásával új utakat keresni, mert az igazi új, a szocializmusért vívandó harc mindinkább elfogja a tömegeket, mert a tömegek politizálódását, cselekvéseiknek társadalmi tudatosodását nem lehet többé feltartóztatni, mert a Szovjetunió példája nyomán mindaz, ami évszázadokon keresztül kis beavatott körök titka volt: a külpolitikától, a gazdaság irányításától egészen a filozófiáig és a művészetig most már széles, mindig szélesebbé váló tömegek megvitatása útján válik a tömegek aktív cselekvésének tárgyává.

Így lesz a jövő felé vezető út konkrét és helyes meglátása a nihilizmus ellenszere. Természetes, minden emberi tudás relatív is, minden emberi cselekvés hibák lehetőségeit hordja magában. De itt sincs, ismét Lenin szavai értelmében, csalhatatlanságról szó, hanem csak arról, hogy lehetőleg ne kövessünk el túlnagy hibákat és hogy az elkövetett hibákat lehető gyorsan korrigáljuk. De ez a megszorítás nem változtat semmit azon az alapvető tényen, hogy most az egyéni cselekvés belekapcsolódik a társadalmiba, hogy az egyéni élet értelme ugyanoda mutat, ahová az emberiség útja vezet.

A kapitalizmus egyik legfontosabb ideológiai következménye, hogy az embert elidegeníti munkájától és ezzel az egyént elidegeníti az emberi nemtől: elvonttá teszi az emberben az emberi nemhez tartozását, és ezzel megfordított értékrendet teremt, eszközt csinál a célból és fordítva. A fiatal Marx erről a kérdésről így beszél: „Az ember élete tevékenységét akarata és tudata tárgyává teszi ... Nincs egy olyan meghatározottsága sem, amellyel közvetlenül eggyé válna. Közvetlenül a tudatos élettevékenység különbözteti meg az embert az állati élettevékenységtől. Ezáltal lesz az ember az emberi nem részévé. Vagy: azért tudatos lény, azért válik saját élete a maga számára tárggyá, mert része az emberi nemnek. Csak ezért szabad tevékenység az ő tevékenysége. Az elidegenedett munka oly módon fordítja meg ezt a viszonylatot, hogy az ember, mivel tudatos lény, élete tevékenységéből, lényegéből eszközt csinál, *létezése* számára".

A kapitalista munka elidegenedésének megsemmisítése a szocializmus műve. A szocializmusért vívott küzdelem azonban, olyan korban, amelyben a szocializmus már valóságként áll előttünk és az érte vívott harc elválaszthatatlanul összefonódik az aktuális napi kérdések megoldásával, múlhatatlanul beleviszi az egyén és emberi nem emez antinómiájának kezdődő ideológiai túlhaladását a szocializmus harcosaiba a kapitalizmus világában is. Nemcsak a munka, az áru, a pénz, stb. fetisizáltságának gondolati feloldásáról van szó, hanem az egyéni cselekvés, az egyéni élet tudatos belekapcsolódásáról az emberi nem fejlődésébe, az emberiség felszabadításának munkájába.

De mindez csak a cselekvés formájában konkrét, csak a létező szocializmushoz kapcsolódva valódi, s ezért termékeny. (Nem véletlen, hogy a trockisták, tagadván a létező szocializmusnak szocialista jellegét, nihilistákká lettek; lásd: exisztencializmus és trockizmus kapcsolatait, lásd: Malraux vagy Silone nihilizmusát.) És ezzel ellentétben nézzük azt a tudatosodást, a polgári fetisizáltságnak azt a megszűnését, amelyet a harcos partizánoknál, a demokráciák tudatos építőinél észlelhetünk. Ez megnyilvánul az ilyen munkások minden állásfoglalásában, teszem, a bérkérdésben, az inflációhoz való viszonyában. A nagy történelmi osztályérdekek győzelme ez a kicsiny, közvetlen, napi érdekek felett, az emberi nem érdekeinek valósággá válása az egyéni tudatban, a konkrét egyéni cselekvésben és életvitelben.

Ezzel új megvilágításba kerül szabadság és szükségszerűség viszonya. A kapitalista termelési rend visszatükrözéseként a polgári gon-

dolkodásban a szabadság fogalma mint az izoláltan gondolt egyén szabadsága jelentkezik, a többi egyén pedig, vagyis a társadalom, az emberi nem úgy tűnik fel, mint ennek a szabadságnak korlátja. (Klasszikus formát kapott ez az elképzelés Kant és Fichte etikájában.) Ezzel a szabadsággal mechanikus, fátumszerű szükségszerűség áll szemben. A kettő gondolkozásbeli egymásra-vonatkoztatása így múlhatatlanul feloldhatatlan antinómiát ad, mely végigvonul a polgári gondolkodás egész történetén. Szélsőséges megjelenési formát nyer a fasizmus úgynevezett világnézetében, ahol is a fajiság fatalizmusa állott szemben a kalandori szubjektivitással a cselekvésben, azzal a tévhittel, hogy a fasisztáknak minden szabad, minden meg van engedve.

A szocializmus felépítése kézzelfoghatóan, közvetlenül átélhetővé teszi ez antinómia helytelenségét. Mindenekelőtt világossá válik, hogy az ember maga — munkájával és harcaival — teremti meg a maga társadalmi világát. Persze nem a polgári ideológia izolált, „atom"-jellegű embere, hanem az ember mint tudatos tagja a dolgozó és harcoló közösségnek. A másik ember itt nem korlátja az egyik szabadságának, hanem segítőtársa annak kivívásában és kiépítésében, múlhatatlan előfeltétele magának a szabadságnak. Mert egyéni szabadság csak szabad emberek szabad társadalmában lehetséges. De amit a tőkés társadalom emberei a Szovjetúnió szocialista építőmunkájában mint nézők tapasztalnak azt, — persze a fejlettség alacsonyabb fokán — átélték a partizánok, átélik a népi demokráciák felépítői.

De a szocialista gyakorlat azt is bebizonyította, amit a marxizmus mindig állított, hogy a szükségszerűség nem egyenlő a fatalizmussal. Lenin mondotta nincs kiút nélküli helyzet. Nincs az ellenség számára, mert nekünk kell a kiutat elállni; nincs számunkra, mert nekünk lehet és kell a kiutat megtalálnunk. Az 1918—20-as intervenciók óta a második világháborúig — sőt a mai napig is — ilyen helyzetek szakadatlan sora adódott. A közvetlen szemléletben valószínűtlennek tűnő, sőt lehetetlennek látszó, hányszor vált valósággá?

A szocializmus valósága olyan világnézetet teremt, amelynek alapja a bizalom a valóság, a történelem logikájában. De ez a bizalom csak akkor jogosult, ha helyesen ismerjük fel a valóság fejlődési lehetőségeit, ha történelmi perspektívánk nem utópikus távlat, hanem konkréten lehetséges — előbb-utóbb közelgő — valósága tényleg működő társadalmi tendenciáknak, amelyeket aztán a kollektív elszántság (látszólag a közvetlen fejlődés sodra ellenében) meg is valósíthat. E bizalom jogosságának alapjaihoz az is tartozik, hogy perspektíva és aktuális valóság közvetítő mozzanatait helyesen ismerjük fel, hogy nem szubjektív remények vagy elképzelések, hanem a történelmi valóság konkrét és helyes meglátása az alapja az elhatározottságnak, a hősiességnek.

A társadalmi valóság megszűnik fatalisztikus „második természet" formájában megjelenni. Gondoljunk csak a tervgazdaságra. A terv a Szovjetúnió gazdasági sikerei révén világjelszóvá lett. És csakugyan: a terv kifejezése az ember — szocializmus-teremtette — új viszonyának a valósághoz. A polgári gondolkodás defenzívába szorulása abban is

megnyilvánul, hogy kénytelen felvenni, legalább külsőleg magáévá tenni a tervgondolatot — persze csak utópikusan, vagy demagógikusan. Mert a tőkés gazdaság változatlan fennállása mellett, a dolgozók vezető beavatkozása nélkül minden terv álom vagy csalás. Tökéletes tervgazdaság csak a kapitalizmus megsemmisítése révén lehetséges. De a terv akkor sem jelent mechanikus fatalizmust. Sztálin mutatott rá, hogy a tervet megvalósítása közben szakadatlanul módosítani lehet és kell. Azonban nem szocialista társadalomban is megközelíthető a terv uralma és ezzel a társadalmat és a gondolkodást megváltoztató szerepe, abban a mértékben, ahogy termelés, forgalom, stb. eszközei kivonatnak a tőkések vezetése alól.

3.

Forma és tartalom.

Mindezek mögött a változások mögött egy másik döntő világnézeti fordulat jön napfényre: tartalom és forma viszonya gyökeresen megváltozott az emberek gondolkodásában. A forma uralma a polgári világnézetekben elsősorban nem ideológiai, hanem gazdasági, társadalmi tény: a kapitalizmus gazdasági és társadalmi szerkezete, a cserélő árutulajdonosok formális egyenlősége teremti meg az ebből adódó állami, jogi, stb. szerkezetet, s ennek ideológiai visszfénye a filozófiai gondolkodás, a világnézet formalizmusa is. Nem is szólva arról, hogy milyen fontos osztályérdekek írják elő az uralkodó osztály ideológusai számára azt a tételt, mely a munkaerő vételével és eladásával járó cserét közös — formális — nevezőre hozza minden más cserével. Így tűnik el a polgári gondolkodásból az értéktöbblet. Osztályérdek írja elő, hogy a kapitalizmus eszmei előharcosai, az állampolgárok (az árucsere alanyai) formális jogi egyenlőségében a társadalmi fejlődés, az emberi kultúra legmagasabb vívmányát mutassák ki. Így tűnik el a polgári gondolkodásból a társadalomban létező valóságos gazdasági egyenlőtlenség, vagy pedig áthasonul „természeti adottsággá", amikor is a formális egyenlőség túlhaladásának minden kísérletét úgy állítják be, mint az „emberi természet" megsértését. Magától értetődik: a polgári korszak jelentékeny gondolkodói (például Kant) nem tudatos kiszolgálói a tőkés osztály érdekeinek; amennyiben azonban a kapitalista társadalom gazdasági szerkezetét és az abból létrejövő felépítményt kritika nélkül alapvető és örök emberi adottságnak fogadják el, gondolataik következményei ugyanarra vezetnek, mint ahová a kapitalizmus apologétáié.

1917-ig a világnézetnek ez a szerkezete uralkodott a polgári társadalom gondolatvilágában. Marx és Engels bírálata csak a szocialisták legelőrehaladottabb részére hatott. Így az 1917-es forradalom nagy zavart idézett elő a fejekben. A legfejlettebb munkások lelkesedtek, a többség azonban idegenkedést, meg-nem-értést mutatott, főleg az értelmiség, még a baloldali is. A reformizmus elméleti fővezérének, Kautsky-

nak kritikája semmi más mint a polgári gondolkodás formális követelményeinek szembeszegzése a szocialista állammal és társadalommal.

Ebben az ideológiai helyzetben fordulatot jelentett Lenin *Állam és forradalom* című művének megjelenése. Nem annyira pillanatnyi hatására gondolunk, mint állandó és fokozódó átalakító erejére. (Hasonló szerepe volt Lenin *Radikalizmus*-ának, Sztálin *Lenin és a leninizmus* című művének.) A történelem új szemlélete jelenik itt meg: marxizmus, de itt már gondolati formája annak, ami a 17-es forradalom következtében mindenki számára, ha nem is tudatosan, döntő világnézeti és gyakorlati kérdéssé vált: a forma-fetisizmus bírálata, mindennek konkrét tartalma alapján való megítélése; a tartalom pedig, ha konkréten fogalmazzuk, a társadalom egészében elfoglalt valóságos funkciótól függ. Ezért igazság az, ami Lenin műve megjelenésekor a polgári formális fetisizmusban elfogultak számára paradoxiának látszott, hogy egyrészt a polgári demokrácia a burzsoázia diktatúráját jelenti, másrészt a proletárdiktatúra a proletár demokrácia megvalósulását. Lenin a polgári formális szabadság végleges bírálatában kifejti, hogy nem lehet egyenlőség elnyomó és elnyomott, kizsákmányoló és kizsákmányolt között. Ez a filozófiai kritika végigvonul Lenin és Sztálin egész életművén. Csak az eddig kifejtettek kiegészítéseképpen utalok Lenin taktikai bírálataira, ahol a kompromisszum és kompromisszum-ellenesség antinómiáját elutasítva, a fenti értelemben a konkrét tartalomban látja ismérvét annak, hol, mikor és mennyiben lehetséges a kompromisszum. A világfelfogás eme szerkezeti átalakulása lassan történt — gondoljunk a weimari idők formalizmusára —, de a fejlődés ellenállhatatlan tapasztalatai e téren ellenállhatatlan erővel működtek.

A gondolkodás formalizmusa persze ma is létezik, de mindjobban jobbra tolódik és mindjobban a Moór Gyula stílusú gyászvitézek előjogává lesz, akik örök igazságként hirdetik az újkantiánus formalizmust, amikor már az átlagos ujságolvasó is felismeri azokat a tartalmi ismérveket, amelyek az amerikai demokráciát elnyomatási formává teszik. Ezzel a változással függ össze a Szovjetúnió megváltozott, igazságosabb megítélése a vezető értelmiségben (lásd pl. Romain Rolland fejlődését), ez hozza létre az új demokrácia problémáinak megértését. Gondoljunk csak a nemzet fogalmának új konkrét tartalmi átértékelésére. Az első világháború idején a formális nemzetfogalom, a right or wrong my country állott szemben az elvont nemzetköziséggel. A világháború, a felszabadulási harcok, a felszabadulás, a Szovjetúnió nemzeti politikájának példája forradalmi nemzetfogalmat teremtett, mely már nem áll antinomikus viszonyban a más nemzetfogalmakkal, mely már nem kontradiktorikus ellentéte a nemzetköziségnek.

Ezek a kérdések közvetlenül a társadalomszemléletre és a politikára vonatkoznak, de éppen ezeken keresztül nyilvánul meg bennük a konkrét világszemlélet szerkezetének átalakulása. Már a két világháború között nyilvánvalóvá lett minden polgári világnézet válsága. És feltűnő, hogy éppen filozófiai szempontból a válság csomópontja éppen tartalom és forma kérdése volt, mint a kapitalista termelés válságának tükröződése

a létező szocializmus fényében; annak bebizonyosodására, hogy az élet egy kérdését sem lehet a formális gondolkodás eszközeivel megragadni, de ez a belátás párosult a polgári gondolkodás ama határával, hogy a fent jelzett, osztályérdek-meghatarozta szemlélet alapján kétségbeesetten kapaszkodott továbbra is a formális gondolkodásba. Így a polgári filozófia válságában eklektikus polarizáció jön létre: egyfelől a tartalmi kérdések előtérbe nyomulása irracionalista eltorzulást, vagyis általtartalmak létrejöttét eredményezi, másfelől érvényben marad mint egyeduralkodó a formális logika.

Az élet mindenütt felveti a dialektika problémáit, ebben az esetben a forma meghatározottságát a tartalom által. A polgári gondolkodás nem térhet ki teljesen e problémák elől, de hamis válaszaival eltorzítja azokat. Nem véletlen, hogy a forradalom előtti idő uralkodó filozófiája a tudatosan formalisztikus új-kantianizmus a forradalom utani időben szinte teljesen összeomlott. Vezető filozófiává a fenomenológia és a belőle nőtt ontológia lett, melyek a tartalmi problémákat — legalább elvileg, legalább elvontan — elismerik. ha eklektikusan eltorzító megoldásokhoz jutnak is bennük. A polgári gondolkodás elé tehát az a dilemma mered: vagy teljes szkepticizmus, teljes elvonatkoztatás a valóságtól, vagy a különböző „életfilozófiák" irracionalista barbár zagyvasága.

Ennek a gondolati válságnak társadalmi háttere a két világháború közt szakadatlanul élesedő társadalmi válság, mely a fasizmus átmeneti uralomra jutásában érte el csúcspontját. Ez a polgári, a formális demokrácia válsága. Az első világháború közvetlen eredménye az volt, hogy a polgári demokráciák győzelmet arattak az elmaradt, félfeudális, fél abszolutisztikus monarchiák felett. Ámde ez a győzelem egyet jelentett a válsággal: a polgári demokrácia oroszországi győzelme 1917 februárjában november 7-ikéhez, a szocializmus győzelméhez vezetett; ennek a győzelemnek felébresztő, forradalmasító hatása volt mind Európában, mind a gyarmati népeknél; a másutt győztes polgári demokrácia pedig képtelennek bizonyult válságos helyzetének problémáit megoldani.

A fasizmus ennek a válságnak terméke. És a fasizmus itt következetesebb az imperializmus formális demokráciáinak képmutató híveinél persze egyúttal — cinikusan a legkövetkezetlenebb is: félredobja a régi demokráciák összes formális játékszabályait és ezzel elkobozza az állampolgár minden jogbiztosítékát az állammal, a társadalommal szemben; félredobja, hogy megerősítse ugyanazt a monopolkapitalizmust, melynek uralma a formális demokrácia ellentmondásait (és velük ezt a világnézeti válságot) felidézte. A fasizmus formát tagadó szélsőséges irracionalizmusa itt átcsap a monopolkapitalizmus hűséges és eredményes könyvelésébe, az irracionalista mítosz segítségül veszi a legfejlettebb technikai racionalitást — hogy aztán végső kifejlődésében, a totális háborúban megnyilvánítsa a maga igazi tartalmát: azt az emberellenes ürességet. Semmit, barbárságot, cinikusan nihilista kalandorságot, mely napfényre hozza a monopolkapitalizmus világtörténeti méretben való halálraítéltségét az épülő szocializmussal szemben.

Nem árt ma visszaemlékezni arra, milyen diadalmenete volt a fasizmusnak Münchentől Franciaország és a Balkán meghódításáig, s ezzel szemben moszkvai és sztálingrádi vereségeit emlékezetünkbe idézni. Mert mindez változott formában megismétlődik a háború után: a monopoltőke imperialista uralmi kísérletei újjáélesztik a fasizmust, nemcsak a legyőzött országokban, hanem Angliában és az Egyesült Államokban is.

Ezzel párhuzamosan a háború után is a polgári gondolkodás eklektikus ingadozását látjuk irracionalista áltartalom és nyilvánvaló képmutatássá aljasodott formalizmus között. A régi „történelmi" demokráciák a feléledő világfasizmust védelmezik az „igazi" demokrácia, az „emberi jogok" stb. jelszavaival, védelmezik a felszabadult, a felszabaduló népek igazi szabadsága ellenében.

4.

Új humanizmus.

Tartalom és forma filozófiai, világnézeti helyének megváltozása az emberi tudatban 1917 óta és következtében így ugyanannak az átalakulási folyamatnak tükrözése, amelyet más összefüggésben mint a konkrét történeti perspektíva és nihilizmus ellentétét elemeztünk. Természetes: ilyen alapvető világmegváltozásban, ahol az egyik oldalon a felépült szocializmus, a másik oldalon a világtörténeti méretben defenzívába szorult, gyökeresen reakcióssá vált, de még mindig óriási hatalommal és erőtartalékokkal rendelkező kapitalizmus állnak egymással szemben, mindenutt megváltozik az emberek gondolatainak és érzéseinek szerkezete is. Megváltozik, mert a társadalmi életalapok gyökeresen másokká lettek. Az eddig tárgyalt kérdések ennek az egésznek egyes vetületeit adták. Valamennyi igazolása mindannak, amit a valódi, betolakodott polgári elemektől meg nem hamisított marxizmus mindig hirdetett. Amióta a marxizmus létezik, a polgári filozófia mindig ellene harcolt elsősorban; sokkal számosabb a valóságos polémia, mint a nyiltan kimondott, de nagyobb az eltorzultan jelentkező, be nem vallott hatás is. Amióta a szocializmusban a történelmi valóság megadta a marxizmus perspektívájának beigazolását, ez a helyzet csak még jobban kiéleződött. Mind a szélsőséges agnoszticizmus, mind az irracionalizmus egyre torzabb formái a polgári gondolkodásnak ezt az ideológiai defenzíváját fejezik ki.

Legvilágosabban látható ez a humanizmus kérdésében. A fiatal Marx „reális humanizmusnak" nevezte saját elméletét. A név megváltozott, a lényeg megmaradt. Minél jobban kiveszett a polgári filozófiából a humanizmus, annál világosabban nyilvánult meg a hamisítatlan marxizmusban: a filozófia arra való, hogy a világot megváltoztatni segítse, mégpedig a kapitalizmusban önmagától elidegenedett ember helyreállítása és emberré fejlesztése irányában.

Az orosz forradalom győzelme óta a polgári gondolkodás e tekintetben is mindjobban polarizálódik. A monopolkapitalista reakció önkéntes és felbérelt ideológusai a modern barbárságot hirdetik. Az ő szemükben a humanizmus a „szekuritás" korának régóta elavult felfogása. A másik póluson új humanizmust próbálnak létrehozni, részben a felvilágosodás humanizmusát próbálják korszerűen felújítani. Ezeknek a polgári humanizmusoknak gyengesége, hogy „eltekintenek" a kor igazi mozgató erőitől. Egyrészt elutasítják a reakció és később a fasizmus antihumanizmusát; másrészt a fasizmus egyetlen komoly ellenfelével, a szocialista forradalommal szemben is védeni akarják a „humánumot". Így jött létre közvetlenül az orosz forradalom hatása alatt a radikális polgári értelmiség egy részének tiltakozása „minden erőszak" ellen. (Itt ismét tanulságos az erőszak tisztán formális felfogása éles ellentétben Lenin alapvető kérdésfeltevésével, aki mindenütt azt kérdezi: „ki-kit?") Ez a humanizmus a polgárság egy részének tehetetlen tiltakozása a világ megváltozásával szükségképpen együttjáró megrázkódtatások ellen. Tehetetlen, sőt reakciós is, mert a polgári értelmiség indokolatlan fennhéjázásával, az állítólagos pártok felett álló bíró gesztusával egyszerre tiltakozik az emberiesség fasiszta lábbaltiprása és a szocializmus ama kemény iskolája ellen, amelyben az új ember társadalmilag nevelődik; mert egyszerre kritizálja az embernek azt a szétdarabolását és megcsonkítását, melyet a kapitalizmus, legelsősorban a monopolkapitalizmus visz végbe és a szocialista megteremtését az új ember kifejlődési lehetőségeinek. Ezért nemcsak tehetetlen — és gyakran e tehetetlenség tudatában gőgösen visszavonul a kanti puszta posztulatumok elvont szférájába —, hanem instabil is. Megvan benne mindkét irányban való továbbfejlődés lehetősége. Az ilyen tiltakozásból létrejöhet egy romain-rollandi beteljesedés is, de létrejöhet és gyakran létrejön egy Bernanos-stílusú reakciós demagógia.

Az egész polgári gondolkodással és életvitellel szemben áll a marxista humanizmus, mely 1917 óta kétszázmillió ember átalakulása számára gyakorlati valósággá lett. Minden eddigi társadalmi átalakulás új embertípust teremtett, s ebben kétségtelenül része van az ideológiai átalakulásnak is. De az új ember igazi létrejötte életkörülményei, életfeltételei megváltozásának következménye, spontán, emberi akarattól független folyamatok eredménye. Az ideológusok, a humanisták, a moralisták csak kész tényekhez vagy készülő tendenciákhoz, amelyek lényegükben tőlük függetlenül jöttek létre, foglalhattak — helyeselve vagy tagadva — állást. Innen szabadság és szükségszerűség, a mi esetünkben emberi elhatározás, szándék, meggyőződés, akarat és körülmények számukra feloldhatatlan antinómiája. Innen van, hogy a stoikusoktól az exisztencializmusig a legtöbb morál főkövetelménye: függetlenedés a külső körülményektől, az ember belső szabadságának, a humánumnak nevében.

A szocializmus gyakorlata — éppenúgy mint a marxizmus elmélete — ennek szöges ellentéte: az ember átalakulása elválaszthatatlan az emberi lét valóságos alapjainak megváltozásától; az ember megváltozását

az életalapok, az emberek közötti kapcsolatok megváltozása hozza létre. Ezt tanította a marxizmus a multat illetőleg, dialektikus kölcsönhatásba oldva fel ezáltal akarat és körülmények polgári antinómiáját. Az emberek, tanítja a marxizmus, maguk csinálják a maguk történetét, de nem a maguk választotta körülmények, feltételek között; minden történelem emberi akaratok, emberi szenvedélyek története, de minden cselekvés következményei mások, mint ami a cselekvők akaratának, szenvedélyének tartalma volt.

1917, a szocializmus védelme és felépítése azonban több mint ennek az igazságnak újbóli beigazolása a jelen történelmén. A szocializmus teremti meg először a történelemben az igazán tudatos cselekvés lehetőségét, amely tényleg az előre kitűzött célt valósítja meg. Persze nem mindig. Persze nem száz százalékosan. Akkor és annyiban, amikor és amennyiben a cselekvő emberek helyesen ismerik fel a szükségszerűen változó tendenciák tartalmát, szerkezetét, törvényeit, fejlődési irányát, amikor is ennek a helyes felismerésnek a következtében abban a helyzetben vannak, hogy valóságosan és tudatosan módosítólag hathatnak a történelem menetére. Ezzel a tudatosan irányított történelemmel kezdődik — Marx szavai szerint — az emberiség igazi története. Ennek a valódi történetnek ma még csak az elején állunk, de a Szovjetúnió harmincéves fejlődése és e fejlődés következményei az egész világon tisztán mutatják ez új világtörténeti korszak körvonalait.

A szocialista gazdálkodás és kultúra, az eredményesen tudatos társadalomirányítás döntő kategóriája: a terv. A terv azonban nemcsak a tudatosan kitűzött célt megvalósító (megközelítő, olykor — azonos irányban — túlhaladó) cselekvést jelenti, hanem kollektív cselekvést is. A régi humanizmus alapjában véve az egyes ember megmentése, helyreállítása; még ha mindenkinek megmentésére irányul is, akkor is egyénenként akarja az egyes embereket megmenteni. A szocialista humanizmusban az ember eredetileg és feloldhatatlanul része a közösségnek. A szocialista humanizmus felismeri és megvalósítja, hogy a másik ember ne határa legyen az egyik szabadságának, hanem előfeltétele és előmozdítója; felismeri, hogy minden egyes ember életvitelének, jellemének, tehetségének stb. gazdagsága, sokoldalúsága az emberekhez, az emberi kapcsolatok közvetítő tárgyaihoz, a természethez való viszonylatainak gazdagságán alapszik, s gyakorlatilag levonja e felismerés összes következményeit. Minél tudatosabban társadalmi életet él az ember, annál gazdagabb, annál kifejlettebb lesz egyéni élete is. A Szovjetúnióban közismert tény az, amit határain kívül csak most kezdenek az emberek megérteni és megélni, hogy a közéletiség elhalása az imperialista kapitalizmus hatása alatt az egyéniség megcsonkítását is jelenti. A kollektív élet nem akadálya, hanem beteljesedése az egyéninek. A kapitalista társadalom, a kapitalista gazdaság felbontotta — a munka elidegenedése révén — ember és emberi nem kapcsolatát. A szocialista cselekvés e kapcsolat fokozatos helyreállítása; a szocializmusért vívott harc ideológiai közeledés e helyreállítás felé.

Mind e tapasztalatokat hosszú ideig a Szovjetúnió területén kívül

élők csak mint nézők szerezhették meg. A második világháború mélyen belevitte ezeket a tapasztalatokat a mindennapi életbe, a mindennapi gyakorlatba; ott is, ahol nincs szocializmus. A fasizmus elleni védekezés, ott ahol komoly volt, elméleti, gyakorlati és magatartásbeli túlhaladását váltja ki a polgári életformáknak, a polgári világszemléleteknek. (Ahol látszólag változatlanul állították vissza a régi polgári demokráciákat, ott ma új fasizmus van keletkezőben.) Mindazok a változások, amelyeknek fejlettebb formáit a Szovjetunióban harminc éve felépülő szocialista életben szemlélhetjük, életformákká kezdenek válni ott, ahol a népek élete igazán, igazi demokratikus formák között megújult. 1917-tel a világ gyökerében megváltozott. Vele megváltozott világképünk is.

TARTALOM

ELŐSZÓ 5

ADALÉKOK A MODERN DIALEKTIKA TÖRTÉNETÉHEZ 9

1. Dialektikus problémák a klasszikus német filozófiában 9
2. Hegel módszere és rendszere 17
3. A hegelianizmus felbomlása 28
4. A dialektikus materializmus megalapítása 36
5. Az orosz forradalmi demokrácia filozófiája 48
6. A materialista dialektika fejlődése az imperialista korszakban 55

A POLGÁRI FILOZÓFIA VÁLSÁGA 71

1. Fetisizált gondolkodás és valóság 72
2. A polgári gondolkodás főkorszakai 75
3. Új és régi az imperialista filozófiában 77
4. Az álobjektivitás 79
5. A „harmadik út" és a mítosz 82
6. Intuíció és irracionalizmus 84
7. A válság tünetei 87

A KAPITALIZMUS VILÁGKÉPE REFORMISTA TÜKÖRBEN 91

1. Újkantianizmus, machizmus vagy marxizmus? 92
2. Marxizmus és munkásmozgalom 97
3. Hová vezet a filozófiai revizionizmus? 100

ARISZTOKRATIKUS ÉS DEMOKRATIKUS VILÁGNÉZET 107

1. A polgári demokrácia válsága 109
2. Arisztokrata pesszimizmus és demokrata optimizmus 115
3. Az ész igenlése és tagadása 118
4. Humanizmus és demokrácia 122
5. A demokratikus fejlődés útjai 124

AZ EXISZTENCIALIZMUS 129

1. A módszer mint magatartás 129
2. A Nincsen mítosza 136
3. Szabadság egy fetisizált világban és a szabadság fetise 142

AZ EXISZTENCIALISTA ETIKA ZSÁKUTCÁJA ... 149
1. Az exisztencializmus történelmi helyzete ... 149
2. A szándék-etika és a következmény-etika ellentmondása ... 153
3. Újra megsemmisítik Marxot. Hányadszor? ... 158
4. „A kétértelműség etikája" és az exisztenciális etika kétértelműsége ... 166
5. Exisztencialista etika és történelmi felelősség ... 181

HEIDEGGER REDIVIVUS ... 205

LENIN ISMERETELMÉLETE ÉS A MODERN FILOZÓFIA PROBLÉMÁI 223
1. A filozófiai materializmus világtörténeti aktualitása ... 223
2. Materializmus és dialektika ... 230
3. A megismerés megközelítő voltának dialektikus jelentősége ... 235
4. Totalitás és okság ... 240
5. A megismerés alanya és a gyakorlat ... 244

A KAPITALISTA KULTÚRA CSŐDJE ... 249
1. A kapitalista fejlődés sajátosságai ... 249
2. Az áruviszony egyetemessége és a kultúra ... 255
3. Az imperialista tudomány csődje ... 256
4. Az imperialista művészet csődje ... 260
5. A kulturális ellenerők ... 264
6. Aktuális feladataink ... 266

MEGVÁLTOZOTT VILÁGKÉP ... 271
1. Az „állandó" világ megszűnése ... 272
2. Konkrét perspektíva vagy nihilizmus ... 275
3. Forma és tartalom ... 280
4. Új humanizmus ... 283

TARTALOM ... 287